العلاقة بين الذات والصفات
عند الفلاسفة والمتكلمين
دراسة مقارنة

إعداد
مالك مهدي خلصان

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف المرسلين محمد صلى الله عليه وعلى آله الطيبين الطاهرين.
أما بعد، فان العلاقة وثيقة بين مفهوم الذات الالهية والصفات سواء الثبوتية منها او السلبية .
ولكن هنالك آراء عند الفلاسفة والمتكلمين قد تتقارب وقد تتباعد احيانا اخرى ، وكما لا يخفى ان من شروط البحث " امكانية البحث" اي ان لايكون البحث في موضوع تستحيل معالجته لعدم القدرة على ذلك كمعرفة حقيقة الذات الالهية.
لانها من الامور التي يمتنع اخضاعها للبحث ، لاستحالة الوصول الى نتيجة مطلوبة كونها فوق مستوى الادراك العقلي .
رغم ذلك فباب المعرفة مفتوح، أي معرفة الله بوجه، لا من جميع الوجوه، لانها ان كانت من جميع الوجوه صارت اكتناهية وهي ممتنعة .
فلا يمكن ان نقف على ذاته وكنهه وحقيقته (يا من لا يعرف ما هو الا هو) لذا كان هذا البحث مقارنة بين مفهوم الذات الالهية والصفات - كدراسة مقارنة - لتاخذ بيدنا الى حقيقة ومضامين الافكار المستقاة من اهل بيت النبوة صلوات الله عليهم أجمعين وفقا لما تصدت له الفلسفة الإسلامية .

خطبة من نهج البلاغة للإمام علي عليه السلام

الحمد لله الذي انحسرت الاوصاف عن كنه معرفته، وردعت عظمته العقول فلم تجد مساغا الى بلوغ غاية ملكوته .
هو الله الملك الحق المبين، أحق وأبين مما تراه العيون. لم تبلغه العقول بتحديد فيكون مشبّها، ولم تقع عليه الاوهام بتقدير فيكون ممثلا . خلق الخلق على غير تمثيل ولا مشورة مشير، ولا معونة معين . فتم خلقه بأمره. وأذعن لطاعته فاجاب ولم يدفع وانقاد ولم ينازع.

الحمد لله الذي منع الاوهام ان تنال الى وجوده وحجب العقول ان تتخيل ذاته لامتناعها من الشبه والتشاكل . بل هو الذي لا تتفاوت ذاته ولا تتبعّض بتجزية العدد في كماله.

الحمد لله العلي عن شبه المخلوقين، الغالب لمقال الواصفين، الظاهر بعجائب تدبيره للناظرين. والباطن بجلال عزته عن فكر المتوهمين.
العالم بلا اكتساب ولا ازدياد، ولا علم مستفاد. المقدّر لجميع الامور بلا رؤية ولا ضمير، الذي لاتغشاه الظلم ولا يستضئ بالانوار ولا يرهقه ليل ولا يجري عليه نهار. ليس ادراكه بالابصار، ولا علمه بالاخبار .

الفصل الأول

المعرفة الجائزة على الذات

إن الإنسان لا يستطيع الإحاطة بحقيقة الله والوقوف على كنهه، لأن تصوره مستحيل كون الذات الإلهية لا يحاط بها ولا يعرف كنهها، لا في الذهن ولا في الخارج، لأنه مطلق وما يرد في ذهن الإنسان محدود، حيث لا يمكن للامتناهي أن يحيط به محدود أو محاط، لقوله تعالى: "يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يحيطون به علما" (طه: 110).

وقال أيضاً "ويحذركم الله نفسه" (آل عمران : 30).

إذ لا يمكن لأحد بلوغ تلك المعرفة لاكتناه الذات، لأنها مغلقة أمام الإنسان. قال أمير المؤمنين علي عليه السلام: "لم يطلع العقول على تحديد صفته، ولم يحجبها عن واجب معرفته" (الخطبة 49).

لكن ذهب المعطلة إلى عدم معرفة ذات الله والتوصل إلى كنهه بواسطة العقل، وربما نجد بعض الأحاديث تقارب ما يدعون إليه، إذا لم نفهم المراد منها كقول الإمام محمد بن علي الباقر عليه السلام: قال: "إياكم والتفكر في الله ولكن إذا أردتم أن تنظروا إلى عظمة الله فانظروا إلى عظم خلقه" [1].

وعن الإمام محمد بن علي الباقر عليه السلام: قال: "تكلموا في خلق الله ولا تكلموا في الله فإن الكلام في الله لا يزيد إلا تحيراً" [2].

وعن الإمام جعفر بن محمد الصادق عليه السلام: "إن الله يقول "وإلى ربك المنتهى" (النجم: 42) قال: إذا انتهى الكلام إلى الله عز وجل، فامسكوا" [3].

وعن أبو عبد الله عليه السلام "من نظر في الله كيف هو هلك" [4].

---

(1) الكافي كتاب التوحيد – في النهي عن الكلام عن الكيفية.
(2) توحيد الصدوق ص 454، 67 – باب النهي في الكلام والمراء في الله عز وجل.
(3) توحيد الصدوق ص 456 – 9 – باب.
(4) حق اليقين ص 46.

وقول الإمام علي عليه السلام: "الذي لا يدركه بعد الهمم ولا يناله غوص الفطن" الخطبه الأولى. وقوله أيضا "وإنك أنت الله الذي لم يتناه في العقول فتكون في مهب فكرها مكيفاً ولا في رويات خواطرها فتكون محدوداً مصرفاً" الخطبة 89.

وبذات الوقت يقول الإمام علي عليه السلام بما يسد الطريق على المعطلة قوله الآنف الذكر "لم يطلع العقول على تحديد صفته، ولم يحجبها عن واجب معرفته" الخطبة 49. فإذا كانت عقولنا قاصرة عن كنه ذات الله فهناك مقدار واجب من المعرفة الممكنة لابد منه. أما تصورنا لله المطلق فمن الواضح أنه لا يتم حسب إدراكنا العادي، لأننا محاطون بظواهر جسمانية وقيود زمانية ومكانية وأفكارنا محصورة بنوع من التفكير، يستحيل علينا إدراك موجود خال من قيد أو شرط.

فالمعرفة ممكنة والإكتناه محال.كما لا يخفى ان من شروط البحث" امكانية البحث" أي ان لا يكون البحث في موضوع تستحيل معالجته، لعدم القدرة على ذلك كمعرفة حقيقة الذات الالهية لانها من الامور التي يمتنع اخضاعها للبحث، لاستحالة الوصول الى نتيجة مطلوبة كونها فوق مستوى الادراك العقلي، رغم ذلك فباب المعرفة مفتوح أي معرفة الله بوجه، لا من جميع الوجوه، لأنها إذا كانت من جميع الوجوه صارت إكتناهية، وهي ممتنعة، فلا يمكن أن نقف على ذاته وكنهه وحقيقته "يا من لا يعرف ما هو إلا هو" كما نذكر لكم ما ينسب إلى أفلاطون قوله:

فيك يا أعجوبة الكون غدا الفكر كليلا

أنت حيرت ذوي اللب وبلبلت العقولا

كلما قدم فكري فيك شبراً فر ميلا

ناكصاً يخبط في عمياء لا يهدي سبيلا

الذات الإلهية

عندما نتحدث عن الذات الإلهية نريد إبانة ما ورد إلينا من الكتاب ومن سنة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وأهل بيته المعصومين وما حكمه العقل بإمضاء وتأييد الشارع المقدس.
إن الله تعالى لا يرى بحاسة البصر لا في الدنيا ولا في الآخرة. وذلك لأن الذي نراه لا بد أن يكون جسماً [1] ويشار إليه، وفي جهة المقابلة، وله صورة وشكل ومكان. والله سبحانه منزه عن جميع ذلك، ولأن المرئي محاط بالنظر ضرورة، والله محيط، فلا يكون محاطا، وكل ذلك من لوازم الجسمية، والله أظهر الموجودات وأجلاها، فلو تأملت حواس الإنسان، تجدها قاصرة فحاسة البصر لا ترى النمل على بعد أميال مثلا، إلا أنها تستطيع الرؤية لغاية منظورها. ولكن نستطيع ذلك باستعمال الناظور لرؤية الأماكن البعيدة.

كذلك الحيوانات الصغيرة في برك الماء، والجراثيم فإننا لا نستطيع رؤيتها إلا بالمجهر وتطلع إلى السمع تجده قاصراً، لأن الأذن تسمع الهزات من خمس إلى عشرين ألف، فالذي ينقص عن ذلك لا تسمعه، وما زاد يشق طبلة الأذن. والإنسان لا يشم رائحة السكر، مع أن الذباب والنمل يشمها ويسرع إليها عن بعد.

وكذلك العقل، لا يستطيع أن يرسم أكثر من صورة واحدة فيه بآن واحد وحتى الخيال، فلا تستطيع تخيل شيء وليس له وجود في الكون. فإننا لا نستطيع تخيل رائحة حمراء، والسمك في البحر لا يستطيع تخيل عالم البر إلا إذا أخرج في حوض ماء مثلا، والإنسان لا يستطيع تخيل صوراً ليس لعالمها وجود. فالثور المجنح تشكيل في الكون، فالجناح موجود، والثور موجود في الكون ولا شيء جديد قد قام بتوسعه الخيال.

فالوهم قاصر أيضا، فكيف تستطيع عقولنا القاصرة أن تدرك الله سبحانه. إن السبب يعود لشيئين:

---

(1) الجسم يفتقر للمكان، والعرض يفتقر للجسم، كاللون يفتقر للجسم ليعرض عليه لأنه ممكن

1- خفائه في نفسه، أو غموضه وهذا الإدعاء غير مقنع أن يختفي بلا سبب.
2- ما يتناهى وضوحه بحيث أن هذا الوضوح هو الذي حجبه عنا. والحقيقة تقر بذلك. لأننا إذا تأملنا الخفاش وهو يبصر في الليل، ولا يبصر في النهار، ليس لأن النهار غامض، وغير واضح، أو معدوم لكن السبب هو شدة وضوح النهار وجلائه.
ولكن حقيقة طبيعة الخفاش هو إنسجامه مع الليل وعدم إنسجامه في النهار بعكس أحداق العيون البشرية، فإن بصر الخفاش ضعيف، يبهره نور الشمس، فإذا ظهر النور قوي، فمع سبب ضعف بصره جعل من ذلك سبباً لإمتناع رؤية لضوء النهار، فلا يرى شيئا. إلا إذا امتزج الظلام بالنور، وضعف ظهور الضوء، مع العلم أن الرؤية تتم تحت شروط وهي الضوء أو عدم وجود الحاجب والشفافية. فكذلك الحال بالنسبة إلى عقولنا وأبصارنا، وإن جمال الحضرة الإلهية كما بين بعض العلماء في نهاية الأشراق والإستنارة. وفي غاية الإستغراق والشمول، حتى صار ظهوره ووضوحه سبباً لخفائه.
1- قال تعالى "ليس كمثله شيء وهو السميع البصير" (شورى: 11) أي أنه موجود مجرد من المادة.

2- عن الإمام جعفر بن محمد الصادق عليه السلام، قال: "لا جسم ولا صورة وهو مجسم الأجسام ومصور الصور لم يتجرأ ولم يتناه، ولم يتزايد ولم يتناقص." [1]

3- وعن الصادق عليه السلام: "إنه قال للزنديق حين سأله ما هو؟ قال عليه السلام: هو شيء بخلاف الأشياء. أرجع بقولي "شيء" إلى إثبات معنى وأنه شيء بحقيقة الشيئية، غير أنه لا جسم ولا صورة. [2]

4- وعن الإمام الصادق عليه السلام قال: "من زعم أن الله في شيء ومن شيء فقد أشرك، ولو كان الله عز وجل على شيء لكان محمولا، ولو كان في شيء لكان محصوراً ولو كان من شيء لكان محدثا." [3]

---

(1) توحيد الصدوق ص 98 – 7 باب أنه ليس جسم ولا صورة.
(2) توحيد الصدوق ص 140 – باب تبارك وتعالى شيء.
(3) توحيد الصدوق ص 178 – 9 باب نفي الزمان والمكان والحركة عنه تعالى.

الفصل الثاني

صفاته عين ذاته

نبحث الكلام هنا في نفي المعاني والاحوال عنه تعالى، لانه لو كان قادرا بقدرة وعالما بعلم وغير ذلك لافتقر في صفاته الى ذلك المعنى فيكون ممكنا وهذا خلف .

نحن عندما نقول الله حي، الله قادر، عالم الى غيره من الصفات . سميع، بصير(قادرمختار، عالم، حي، مريد كاره، مدرك، قديم باق ابدي، متكلم ، صادق).

هذه الصفات هي عين الذات اولا ؟ توجد اقوال متعددة، قول للاشاعرة يقول : هذه الصفات معاني، وكل واحدة من هذه غير الاخرى، العلم غير القدرة ، القدرة غير العلم، وهكذا.

من حيث المعنى متعددان وهي غير الذات، لان الله شئ، والسمع والبصر، والعلم، والقدرة، شئ آخر.

ولكن هذه المعاني، وهذه الصفات معاني قائمة بالذات سبحانه وتعالى منذ القدم، ومن هنا يلزم بالواقع تعدد القدماء. لانهم يقولون بان هذه الصفات بعضها غير البعض الاخر وهي جميعها غير الذات.

الذات واحدة، والصفات سبعة فتكون ثمانية، وكلها قديمة فيلزم تعدد القدماء. ولكنه فقط (اي الذات) قائمة بذاتها، وان هذه الصفات يعبر عنها بالمعاني القديمة القائمة بالذات. وهذا هو قول الاشاعرة، قالت الاشاعرة : على انه تعالى قادر، يعني يتصف انه قادر، ولكنه بقدرة زائدة على ذاته، ويتصف بانه عالم، ولكن بعلم زائد على ذاته. ويتصف بانه حي، ولكن بحياة زائدة على ذاته الى غير ذلك من الصفات.

وهذه الصفات معان قديمة زائدة على ذاته، ولكنها قائمة بهذه الذات لا انها مستقلة بعضها عن البعض الاخر. ليس فقط انها قائمة بالذات، بل قائمة بالواجب. اذن قضية الاشاعرة ان هذه الصفات، بان الله يتصف بانه قادر بصير . هذه اشارة الى معاني والى صفات، وهذه الصفات قديمة زائدة على الذات، ولكنها قائمة بالذات. لكنها لازمة للذات، لا انها تحتاج الى علة ليس بهذا الشكل تكون لازمة للذات لا تنفك عنها، لكنها زائدة على الذات لا هي عين الذات، بل محدثة. وكل واحدة منها كما انها مختلفة في مقام المفهوم فانها

مختلفة في مقام المصداق كما ان البياض والسواد مفهوما كذلك العلم والقدرة احدهما غير الاخر مصداقا ومفهوما . وقالت البهشمية (ابي هاشم الجبائي): انه تعالى مساو لغيره من الذوات، ذات الممكن وذات الواجب واحدة . اذا كانت ذات الممكن وذات الواجب واحدة، فما هو الفرق بين الوجب والممكن ؟ الذي تقوله الاية (ليس كمثله شئ)11 الشورى .

يعني توجد في الواجب حالة، هذه الحالة بها امتاز الواجب عن غيره. اي انهم يصرحون بانه من حيث الذات لا فرق بين الواجب والممكن. نعم من حيث حالة تعلل على الواجب بها يتصف انه واجب، وحي، وقادر، ونحو ذلك ، وهذه الحالة التي يتصف الواجب بها، تقتضي انها من الصفات (العالمية والقادرية) الواجب بذاته لا يمتاز عن غيره من الذوات وقالوا انه من الذوات يمتاز بحالة، وهذه الحالة تسمى الالوهية. وهذه الحالة توجد للذات المقدسة احوالا اربعة: وهي القادرية، والعالمية، والحييّة، والموجودية .

لو سالتهم ما هو مرادكم من هذا الحال، انتم تقولون ان ذات الواجب لا تفترق عن باقي الذوات. هذه الذات تفترق عنهم بحالة ،هذه الحالة هي صفة للواجب لا هي موجودة، ولا هي معدومة، اي واسطة كما يقال بالمنطق: واسطة بين الوجود والعدم وهي الحال. اشارة لهذا المعنى. اي ان الواجب من حيث الذات مساو لغيره، يمتاز عن غيره بحال هذه الحال صفة للواجب .لا هي موجودة ولا هي معدومة. والحال عند البهشمية صفة لموجود ولكنه لا موجودة، ولا معدومة، ولا توصف بالوجود، ولا بالعدم . والقادر انه بالحالة التي هي لا موجودة ولا معدومة يتصف بانه قادر. تلك الحال التي لا هي موجودة ولا معدومة يتصف بانه موجود .(تلك الحال لا تتصف بالوجود ولا تتصف بالعدم).فتكون منشا بان الله موجود وهو قادر باعتبار تلك القادرية، وعالم باعتبار تلك العالمية الى غير ذلك. وبطلان تلك الدعوى ضروري البطلان لانهم يفسرون هذه الحالة بلا موجودة ولا معدومة، ومن الواضح ان اجتماع النقيضين محال، فارتفاع التقيضين محال ايضا.

وقلنا بطلان تلك الدعوة ضروري لان الشئ اما موجود او معدوم اذ لا واسطة بين الوجود والعدم .

وقالت الحكماء والمحققون من المتكلمين: انه تعالى قادر لذاته، وعالم لذاته، الى غير ذلك من الصفات. فلا القول بالمعاني صحيح، ولا القول بالاحوال تام . وانما الصحيح ما ذهب اليه الحكماء والمحققين من المتكلمين، حيث قالوا نحن عندما ناتي الى هذه الصفات، نجد انها بحسب المفهوم، كل واحد منها

غير الاخرى. فان المفهوم من العلم شئ والمفهوم من القدرة شئ اخر والمفهوم من العلم والقدرة،غير المفهوم من الباقي كالسمع والبصر، ونحو ذلك من الصفات الذاتية التي تثبت للواجب .
اذن بحسب المفاهيم، هذه المفاهيم كل واحدة منها غير الاخر، بحسب المفهوم الذهني. ولكن بحسب المصداق، هذه المفاهيم كلها، او كل واحد منها عين المصاديق الاخرى. يعني ان الذات المقدسة جميعها،الذات بما هي ذات، هي علم، بما هي ذات هي قدرة، بما هي ذات هي حياة ،سمع بصر.
اذن بحسب المصداق هناك وحدة مصداق خارجي، لكن كما قالت الاشاعرة : ان هذه الصفات لما كانت هنا متغايرة متعددة، فالمصاديق ذهنا تكون متغايرة ومتعددة. الحكيم الالهي الامامي يقول : لا هذه الصفات بحسب الذهن متغايرة متعددة، ولكنها بحسب المصداق فهي واحدة، وجميع هذه الصفات ايضا بحسب الذات، بحسب المصداق متحدة مع الذات المقدسة، لا كما يقول البهشمي وجماعة من المتكلمين، من ان الذات لا تفرق عن غيرها من الذوات الواجبة ، وانما تختلف عنها بالحالة، وهي الالوهية.
فالذات علم كلها، حياة كلها، اذن بحسب هذه النظرية التي هي للمحققين من الامامية، والحكماء والفلاسفة نقول: نحن اذا جئنا الى عالم المفاهيم، نؤكد ان هذه بعضها متغايرة مع البعض الاخر مفهوما في عالم الذهن، واما اذا جئنا الى عالم المصداق، عالم الواقع الخارجي ، نجد ان هذه الصفات جميعا، بعضها عين البعض الاخر، وجميعا هذه الصفات عين الذات المقدسة،اذن بحسب المصداق هي واحدة، ولكن بحسب المفهوم متعددة. هذا من قبيل التقريب الى الذهن انه يوجد عندك موجود، وهذا الموجود ذو جهات متعددة فيه خصائص متعددة، أنت لا يوجد عندك لفظ واحد يحكي كل احتمالات هذا الموجود، فتضطر ان تحكي عن كل كمال بلفظ، عن كل جمال بمفهوم. وهذا ليس معنى انه متعدد بالخارج. بالواقع الخارجي هو واحد، لكن حيث ان الكمالات متعددة، وحيث ان الالفاظ لا تفي بان تحكي، ولا يوجد لفظ واحد يحكي جميع الكمالات . من هنا انت تحكي عن هذا الكمال بلفظ العلم، وعن هذا الكلام بلفظ اخر . فاذن الحق بالتعبير الوارد عن ائمتنا: هو علم كله، حياة كله، قدرة كله، وهكذا لا ان جزء منه علم، وجزء منه حياة . نحن الان بالنسبة لنا الذي نسمع به،غير الذي نبصربه، والذي نتكلم به ، غير الذي نبصر ونسمع به. وهذا معناه بان الذي نسمع به، لا نستطيع ان نبصر به. ولكن الواجب ليس كذلك الواجب ليس بالذي يسمع به. لا يبصر به، وبالذي لا يبصر به بعد لا

يسمع به، وبالذي يقدر به، بعد لا يعلم به. لابل حياة كله، علم كله، قدرة كله، سمع بصر الى اخر ذلك. وهذا معنى بانه بحسب المفهوم، هذه الصفات متغايرة، ولكنه بحسب المصداق هذه الصفات والذات المقدسة هي واحدة بحسب المصداق .

وقالت الحكماء والمحققون من المتكلمين : انه تعالى قادر لذاته، عالم لذاته سميع لذاته، حي لذاته، الى غير ذلك من الصفات. وما يتصور من الزيادة من قولنا ذات عالمة، وقادرة فتلك الامور اعتبارية زائدة في الذهن . انتم تقولون هذه الذات عالمة هذا ليس معناه ان الذات شئ والقدرة شئ اخر هذه الذات قادرة،هذا ليس معناه ان الذات شئ ،والقدرة شئ اخر، لا وانما لضيق التعبير. نحن لا نستطيع ان نعبر عن هذا الوجود المقدس، الا بالفاظ متعددة ، وما يتصور من الزيادة من قولنا ذات عالمة، وقادرة، فتلك امور اعتبارية زائدة للذهن لا في الخارج، وهو الخارج.

بالخارج هذه الصفات بعضها عين البعض الاخر وجميعها عين الذات المقدسة ،لا كما يقول الاشاعرة ان هذه الصفات كما هي متغايرة ذهنا متغايرة مصداقا وجميعها متغايرة مع الذات، ولا كما يقول البهشمية ان الذات اي ذات الواجب، لا تختلف عن غيرها من الذوات بحسب الذوات، وان اختلفت عنها بحسب الحالة التي هي الالوهية . لقائل ان يقول ما هو دليلكم على هذا المدّعى ؟ نقول: دليلنا على هذا المدعى سواء على قول الاشاعرة، او على قول البهشمية، ان الذات لو كانت غير هذه الصفات، في مقام الذات، الله ليس بقادر الله ليس بعالم، الله ليس بحي، الله ليس بسميع، الله ليس ببصير، ليس بحي، بمقام ذاته، نقصد الكمال والحق سبحانه منزه عن كل نقص. والدليل الذي نثبت به قول الحكماء: لو كان قادر بقدرة كما تقول الاشاعرة او كما تقول البهشمية، يلزم افتقار الواجب لصفاته الى غيره. لان المفروض بمقام ذاته، واذا ليس بعالم، ليس بقادر وانما هذه الصفات زائدة على ذاته، فاما قديمة، او ليست قديمة، لزم افتقار الواجب لصفاته ،لان تلك المعاني والاحوال كما قالت الاشاعرة والبهشمية مغايرة لذاته قطعا، وكل مفتقر الى غيره ممكن. اذن لو كانت صفات الواجب زائدة على ذاته، لكان الواجب ممكنا، وهذا خلف لان واجب الوجود لا يمكن ان يكون ممكنا للوجود ..

ان الذات ليس محلا للحوادث

انه تعالى ليس محلا للحوادث ولا يتحد مطلقا، اما مرادنا من الاتحاد اي الاتحاد المجازي والحقيقي ومراده مطلقا، اي الحقيقي ولكن بكل انواعه. وانه ليس محلا للحوادث لبرهانين: اولا لامتناع انفعاله عن غيره، ثانيا وامتناع النقص عن الله سبحانه وتعالى . اعلم ان صفاته تعالى لها اعتباران، مثلا ان العلم له اعتباران تارة نلحظ العلم بما هو علم والصفة بما هي صفة، واخرى نلحظ الصفة بما هي متعلقة في متعلقه، يعني العلم يحتاج الى معلوم، والقدرة تحتاج الى مقدور. وهذا الامر اعتباري والا فنفس الصفة حقيقية . توجد عندنا صفات من قبيل العلم، القدرة، ونحو ذلك من الصفات.

هذه أمور حقيقية . الله سبحانه وتعالى منذ الازل يتصف بها، ولكن تعلق علمه بهذا الشئ اعتباري هذا الشئ حادث ولكن هذا التعلق حادث، وليس العلم حادث.هذا الموجود لم يكن موجودا . الله سبحانه وتعالى يعني من الازل لا يعلم به ،عندما وجدّ علم به، هذا معناه ان هذ ه الصفة حادثة. أو من الازل يعلم، ولكن تعلق علمه بهذا الموجود المتحقق الان هو حادث.

هذا حادث ولكن التعلق امر اعتباري، اما نفس الصفة بالعلم وبالقدرة او حقيقي وازلي وهي موجودة مع الله سبحانه وتعالى . اعلم ان صفاته كالعلم والقدرة ونحو ذلك لها اعتباران، احد الاعتبارين بالنظر الى نفس القدرة الذاتية والعلم الذاتي الى غير ذلك من الصفات . والاعتبار الاخر بالنظر الى تعلق تلك الصفات بمقتضياتها، كتعلق القدرة بالمقدور والعلم بالمعلوم .

بالاعتبار الاول هذه صفات ازلية وليست حادثة، ولكن بالاعتبار الثاني حادثة ، ولكن هذا امر اعتباري ولا مقدور في ان يكون حادثا . ان كانت الصفات بالمعنى الثاني فهي بهذا المعنى لا نزاع بكونها امورا اعتبارية اضافية متغيرة بحسب تغير المتعلقات. فاذن ان الصفات لها اعتباران الاول ازلية ولكن لا مقدور بالاعتبار.والثاني حادثة . ومحل النزاع بما نحن فيه بان الله ليس محلا للحوادث وانه لا ينفعل عن غيره، مرادنا المعنى الثاني ،نحن نقول ان الله سبحانه وتعالى بهذا اللحاظ هذه الصفات متغايرة وحادثة لانها امور اعتبارية . اما ان كان مرادهم بالاعتبار الاول انها صفات حادثة وان الله محلا للحوادث فهذا لا يمكن قبوله.واما بالاعتبار الاول فزعمت الكرامية انها (اي الصفات)

القدرة الذاتية العلم الذاتي هذه متجددة بحسب تجدد المتعلقات فكما ان المتعلق حادث فهذه الصفات أيضا حادثة . قالوا انه لم يكن قادرا في الازل ثم صار قادرا عندما خلق، قبل ان يخلق يمكن ان يكون قادرا، ولكنه عندما خلق أتصف بانه قادر. لم يكن عالما وقادرا وانما صدقت هذه الصفات بعد تحقق متعلق العلم ومتعلق القدرة. ولم يكن عالما ثم صار عالما والحق خلافه، وان الله سبحانه وتعالى عالم من الازل، عالم لا معلوم، قادر لا مقدوروالحق خلافه. فان المتجدد في ما ذكروه هو التعلق الاعتباري، وهذا المعنى الثاني الذي ذكرناه بالصفة فان عنوا ذلك، اي الحدوث بالاعتبار الثاني للصفات فلا نزاع بيننا وبينهم ،واما ان عنوا المعنى الاول للصفات فمما لا يمكن قبوله لمحالين، فان المتجدد فيما ذكروه. يعني تعلق هذه الصفات تعلق اعتباري فان عنوا ذلك مسلم .والا ان عنوا الصفات حادثة بالاعتبار الاول وبالمعنى الاول فباطل لوجهين .الوجه الاول ان هذه الصفات لو كانت حادثة، للزم تغير الواجب وانفعال الواجب، والتالي باطل فالمقدم مثله (اي باطل ايضا).

في كل قياس من هذا القبيل لا بد ان نبني وجه الملازمة، ولا بد ان نبني بطلان اللازم حتى يثبت بطلان الملزوم . اذن المدّعى لوكانت هذه الصفات بالاعتبار الاول حادثة للزم التغير والانفعال بالواجب، والتالي باطل فالمقدم مثله. يعني ان الصفات ليست حادثة وانما هي قديمة وازلية . وجه الملازمة ان هذه الصفة حادثة تحتاج الى علة، الى سبب . وهذه الصفة الحادثة علتها الذات ام علتها غير الذات؟ نفس الذات لا يعقل ان تكون، لان الذات أزلية فلو كانت هي العلة لزم كون الصفة ازلية، والمفروض انها حادثة، اذن لا يمكن ان تكون الذات هي السبب في حدوث هذه العلة ،هذا مضافا الى ان فاقد الشئ لا يعطيه. اي ان فاقد الشئ لا يمكن ان يكون معطيا لذلك الشئ، اذا كان هو فاقد للقدرة كيف يعطي القدرة.

اذن لا بد ان نرجع الى ان المعطي له غير الذات، فاذا كان المعطي له غير الذات لزم ان يكون متغيرا عن الغير، منفعلا عن الغير، لامتناع انفعاله عن غيره، هذا بيان وجه الملازمة . اذن انفعل الواجب عن غيره اذن لا بد ان الواجب سبحانه وتعالى وهذه الصفات عين ذاته .اذا صارت الصفة حادثة الذات تكون حادثة، وقد فرض انها واجبة ،هذا وجه لبطلان اللازم انه لو فرض ان الصفة حادثة يلزم ان تكون الذات حادثة . وجه آخر لبطلان اللازم وهو انه كل قبول يفترض بانفعال عن القابل. يعني لا بد ان تكون فيه حيثية ان يقبل هذا الجسم، اذا لم يقبل البياض لا يمكن ان يتصف بانه ابيض. بل يتصف

بانه ابيض اذا كان فيه قابلية . والقابلية معناه الانفعال، والانفعال محال على الله سبحانه وتعالى، فباطل لجهتين الاولى انه لو كانت صفات الواجب حادثة متجدد بالاعتبار الاول لزم انفعال الواجب، وتغير الواجب واللازم باطل فالملزوم مثله.

بيان اللزوم انه لماذايلزم ذلك بيان اللزوم لوجهين: الاول ان صفاته ذاتية فتجّدد هذه الصفات مستلزم لتغير الذات، وانفعال الذات . فاذا تغيرت الصفات اذا كانت الصفات حادثة. والصفات ذاتية كما نعلم، فيلزم حدوث الذات وهذا باطل .الوجه الثاني ان حدوث الصفة يستلزم حدوث قابلية هذه الصفة في المحل ، وهو مستلزم لانفعال المحل . والانفعال اما من الذات وهذا محال، لان الذات فاقدة ولا تكون معطية، وثانيا ان الذات ازلية وهذه الصفة حادثة ، فلو صارت الذات هي الفاعلة كان ينبغي ان تكون الصفة ايضا ازلية، اذن لا بد ان تكون منفعلة من الغير، واذا صارت منفعلة من الغير تكون ممكنة وهو مستلزم لانفعال المحل وتغيره لان تغير ماهيته تعالى (المراد حقيقته وليس ماهيته بالمعنى الاخص) عندما نقول الممكن له ماهية ووجود مرادنا من الماهية هناك شئ، وهنا المراد شئ آخر يعني حقيقة الشئ، وليس الماهية التي نقولها في الممكن .لكن تغير ماهيته تعالى وانفعالها محال لانه يكون ممكنا، فلا تكون صفاته حادثة وهو المطلوب .

هذا البرهان الاول باعتبار ان الصفات بالبرهان الاول ليست حادثة وانما قديمة . البرهان الثاني انه هذه الصفات وهي العلم، والقدرة صفات كمال او صفات نقص ؟ لا يخلو من احدهما اما ان نقول انها صفات كمال، واما ان نقول انها صفات نقص. ان كانت صفات كمال وهي حادثة، يلزم ان الواجب قبل حدوثها كان ناقصا حاشاه، لانه لا يملك هذه الصفات والنقص على الواجب محال . واما ان نقول انها صفات الله، ولا يمكن ان يتصف الواجب بها لانه اذا اتصف بها يلزم ان يكون متصفا بصفات ناقصة ،وهو ايضا غير معقول . فيدور الامر بين وجودها من الازل وعدم وجودها، اما انها موجودة وحادثة وهذا غير صحيح.اذا هي صفات كمال فلا بد انها موجودة من الازل، واذا كانت صفات نقص فلا يمكن ان توجد مطلقا لا من الازل، ولا حادثة، وحيث ان المفروض ان القدرة والعلم صفات كمال فلا بد من كونها موجودة من الازل . الثاني ان صفاته تعالى صفات كمال لاستحالة النقص عليهو فلو كانت هذه الصفات حادثة متجدّدة لزم خلو الواجب من الكمال ومن الواضح ان الخلو من الكمال نقص تعالى الله عن ذلك النقص..

الفصل الثالث

اطلاق الواجب

إن الله سبحانه مطلق غير محدود بحد ولا بقيد ولا بشرط، لأنه واحد بالوحدة الحقه الحقيقية ولأنه يستحيل سلب إحاطته الوجودية. سبحانه يأبى وجود أو موجود مفروض لإنطوائه في مقام الذات المطلقة على كل كمال موجودة. فوجوب الوجود بالذات إذ كل وجود موجود مفروض يستحيل سلب إحاطته تعالى الوجودية عنه، فهو واجد في مقام ذاته المطلقة غير المحدود، كل كمال وجودي وذات حاضرة عند ذاته، إذ لا غيبة هناك لشيء عن شيء، للوحدة الحقة وهو العلم فعلمه بذاته عين علمه بكل شيء.

المحدود لا يدرك اللا محدود

قال تعالى "ألا أنه بكل شيء محيط" (فصلت / السجدة: 54).
وقال أيضا "وكان الله بكل شيء محيطاً" (النساء: 126).
وقال كذلك "الله نور السماوات والأرض، مثل نوره كمشكاة فيها مصباح المصباح في زجاجة، الزجاجة كأنها كوكب دري يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضيء لو لم تمسسه نار نور على نور يهدي الله لنوره من يشاء، ويضرب الله الأمثال للناس والله بكل شيء عليم". (النور: 35).
وقال الإمام علي عليه السلام في خطبته وفي حديث ذعلب اليماني "داخل في الأشياء لا كشيء في شيء داخل وخارج عنها لا كشيء في شيء خارج" [1].
وقال أيضا "هو في الأشياء على غير مما زجه خارج منها على غير مباينة" [2].
وقال علي عليه السلام "مع كل شيء لا بمقارنة، وغير كل شيء لا بمزايلة" [3]وقال أمير المؤمنين أيضاً "قريب من الأشياء غير ملامس بعيد عنها غير مباين" [4].

---

(1) توحيد الصدوق ص 306، حديث ذعلب.
(2) توحيد الصدوق، حديث ذعلب.
(3) حق اليقين، عبد الله شبّر.(4) حديث ذعلب الشهورم

توضيح ذلك يحتاج قليلاً من التأمل لاننا كما نعلم بأن الحركة هي خروج الشيء من القوة إلى الفعل تدريجاً أي بإعانة الحساب أو بعبارة أخرى الحركة: هي الحصول الأول في المكان الثاني، أو حصول الجسم في مكان بعد مكان آخر.

فالحركة: هي كون الجسم في حيز بعد كونه في حيز آخر، أي إنتقال الجسم من مكان إلى مكان آخر.

السكون: كون الجسم في حيز بعد كونه في ذلك الحيز، أي إستمرار بقاء الجسم في مكانه. أو بتعبير آخر هو الحصول الثاني في المكان الأول أي حصول ثان في مكان واحد.

الآن: هو اللحظة بالنسبة إلى الزمان كالنقطة بالنسبة إلى المكان لا امتداد لها ولا مدة، إنما هي المشترك بين مدتين متعاقبتين.

الزمان: موجود وماهيته أنه مقدار متصل غير قارّ عارض للحركة.

الجوهر: هو المتحيز بذاته والموجود لا في موضوع.

العرض: هو الموجود القائم بغيره كالألوان القائمة في الأجسام. لما عرفنا هذا يجب أن نميز بين المحدود (المتناهي) واللامحدود أي (اللامتناهي) فنقول الحركة خروج الشيء من القوة إلى الفعل ويحتاج لتدرج الأحداث كون بعد كون، وجود بعد وجود. فالمادة بجوهرها كون بعد كون، كل كون يحد الكون السابق ابتداءاً فالمادة محدودة والحركة جوهرية في المادة كما قلنا أنها عارضة. إذا داخلة بذاتها فهي كون بعد كون والمادة من السابق يحد اللاحق إذن مبتدأ بدء أو آنتها لما قبله وجوه، فيكون محدود والمحدود لا يكون موجداً ومصدراً للوجود بأسره أي هنالك محركاً للعالم وهو غير متحرك.

المحدود لا يكون
موجداً (خالقاً)

السابق بعد اللاحق
وهي عارضة عليه
كون بعد كون

وإن الله سبحانه وتعالى واجب الوجود يأبى بذاته العدم (الحق ماهيته إنيته) أي أن الخالق ماهيته نفس وجوده كما ذكرناه في قول الحكيم السبزواري في

منظومته الفلسفية وبما أنه غير متناه غير محدود والكون متناه ومحدود والكون محيط والله سبحانه محاط فليس بإمكان المحيط أن يدرك المحاط أو المحدود أن يدرك اللامحدود، وقوله داخل في الأشياء خارج عنها أي محيط بالأشياء فإنك، إذا لاحظت البحر أو حوض الأسماك فستجد الماء محيط بالحيوانات أو الأسماك. فالماء داخل في هذه الأشياء، ولكن خارج عنها وهذا بالنسبة للماديات مع الفارق لأن الله تعالى ليس مادياً والعالم مادي. أي أن الماء خارج عن جوفها وليس بداخلها وإحاطة الله كلية بكل ذرة منها حتى الجراثيم والميكروبات وأجزاء الذرة والله فيض وكمال وهو أفاض الوجود إلى الكائنات، والماء محيط بها فقط، ولا يدخل في باطنها، لأنك لو فتحت باطن السمكة لا تراها مملوءة بالماء لأن الماء خارج عنها أو محيط بها فقط بل ترى في باطنها الأمعاء، وما إليه من محتويات هذا بالنسبة للماديات مثلنا بالسمكة لتقريب الفهم لعدم استحضار شيء بسيط للإيضاع الصوري أما الله فإنه محيط إحاطه تامة بكل دقائق الكون وأجزاءه وجزئياته.

أظن هنا المثال واضح للفكر لأجل التشبيه بالله لأن الله ليس صفة وموصوف لكي يعرض على شيء أو هو جسم ليحل بمكان أو يحويه ويستوعبه كالظرف والمظروف لا بل ذات (قائم بذاته) ولم يكن قائماً بغيره ليحل فيه. كذلك الآية الكريمة مصداقا لذلك نرى المصباح داخلاً في الزجاجة إذا ما نظرنا إليه من الخارج. لكنه ليس داخل فيها بل هو خارج عنها أيضا كما بينا في سورة النور وبنفس الوقت فهو في باطنها، لكن لا بملامسة وخارج عنها لا بمزايلة.

إن علم الله موجود في كل ذرة من المادة وقدرته في الممكنات كلها وفيضه عليها بالتساوي لأن مرتبة الممكنات بالنسبة له بدرجة واحدة وإلا لكان ترجيح بلا مرجح، وكونه كامل والمادة ناقصة فتسبح له لتنزهه عن النقص كقوله لا بمقارنة أي لا نقارنه معها بأنه جسم ومادة وممكن أو هو مادة لأنه موجود والمادة موجودة، ولا بمزايلة كون هذا التجرد لا يخرجه عن الإحاطة بها.

قال بعض الزنادقة للإمام أبي الحسن علي بن موسى الرضا عليه السلام: "إن الحجاب عن الخلق لكثرة ذنوبهم، فإما هو فلا تخفى عليه خافية في آناء الليل والنهار.
قال: فلم لا تدركه حاسة البصر؟

قال: للفرق بينه وبين خلقه: الذين تدركهم حاسة الأبصار ثم هو أجل من أن تدركه الأبصار أو يحيط به وهم أو يضبطه عقل.
قال: فحده لي؟
قال: إنه لم يحد.

قال: ولِمَ؟

قال: لأن كل محدود متناه إلى حد، فإذا احتمل التحديد احتمل الزيادة وإذا احتمل الزيادة احتمل النقصان. فهو غير محدود، ولا متزايد، ولا متجزيء، ولا متوهم". [1]

أما البساطة أن الله سبحانه تعالى بسيط وليس بمركب وللإيضاح نجد أننا إذا نظرنا إلى شيء أو أية مادة في الميكروسكوب وقطعناها لأجزاء أقل حجماً، ثم هذه القطعة المقطعة نقطعها إلى قطعة أصغر ماذا نصل؟ إننا نصل إلى قطعة صغيرة لو قطعناها لم نر شيئا، فهذه الذرة الأخيرة نمثلها في البساطة أي الشيء البسيط كونه إذا قطعنا منه جزءاً سينتفي بأكمله مع الفارق طبعاً لأن الذرة نفسها تنقسم إلى النيوترونات والبروتونات والإلكترونات والعالم كله ينقسم إلى الزوجية، فمع الفارق لكن لتقريب ذلك إلى الذهن ولما كان سبحانه بسيطاً فكيف يقطع جزءا منه أو يزيله، وهذه البساطة ماسكة الكون هذه القوة الخفية الإلهية الكاملة الغنية لأنها بسيطة لا جزء لها، وإلا لو كانت مركبة لكانت مفتقرة إلى أجزاءها.

---

(1) علل الشرائع للصدوق ص 119، باب 98

الفصل الرابع

نفي الرؤية البصرية للذات

الرؤية البصرية تستحيل عليه تعالى، لان كل مرئي ذو جهة، لانه اما مقابل او في حكم المقابل بالضرورة، فيكون جسما وهومحال. ولقوله تعالى (لن تراني) ولن النافية للتأبيد .

فلا بد ان نحرر محل النزاع في المسألة ، تارة ان الانسان يحصل له علم بالشئ قبل ان يرى ذلك الشئ، فيقال ان الشئ الفلاني متحقق موجود في العالم وهو لم يره بعينه، ولكنه حصل له العلم بالتبادر، أو سمع من شخص موثوق لا يشك في كلامه يقول ان الشئ الفلاني بالمواصفات الفلانية موجود .هذا قد حصل له العلم ولكنه لم يره . وأخرى يرى هذا بعينه . وثالثة بعد ان يرى هذا الشئ يغمض عينه فيتصورهذه الصورة . فهذه حالات ثلاث ومحل النزاع في الحالة الثانية . قلنا ان في الحالة الاولى ان الانسان يعلم بالشئ قبل ان يراه، وفي الثانية يعلم الشئ ويراه وهو في حال الرؤية، أي بالرؤية الحسية البصرية ، وحالة ثالثة انه يعلم بالشئ ويراه ولكن لا برؤية بصرية وانما رؤية في خياله وذهنه. كما لو نظر الى منظر جميل ثم أغمض عينه فيتصور ذلك المنظر الجميل. الان محل النزاع بتلك الخصوصيات بالنفي والاثبات للرؤية البصرية أي الحالة الثانية والتي هي موقع النزاع بين المتكلمين وبين الحكماء ، وبين المتكلمين أنفسهم . ذهب الحكماء على الاطلاق الى استحالة الرؤية البصرية . وذهبت المجسمة الى امكان الرؤية البصرية ووقوعها، لانهم يرون ان الحق جسم وليس مجرد . وذهبت الاشاعرة الى ان الله سبحانه وتعالى مع انه ليس بجسم ومجرد عن الجسم والجسمانية والمادية، مع ذلك يمكن رؤيته، وهذه الرؤية لا تقع في الدنيا وانما تقع في الاخرة . اذن الاقوال ثلاثة – قول للحكماء باستحالة الرؤية البصرية كونه تعالى مجرد والمبصر لا يمكن ان يرى الا الامور المادية . وقول با ن الله تعالى جسم فاذا يمكن علية الرؤية البصرية وهم المجسّمة. وقول ثالث للاشاعرة من انه تعالى مع تجرده يمكن رؤيته بالعين الباصرة الحسية والرؤيا العينية.

فذهب الحكماء والمعتزلة الى استحالة رؤيته تعالى بالبصر الحسي، لان الله مجرد والمجرد لايمكن ان يرى بالعين الباصرة والرؤية البصرية، وذهب المجسمة والكرامية الى جواز رؤيته بالبصر مع المواجهة، كما انها ستواجه هذا الشئ وتراه، تستطيع ان تواجه الحق سبحانه وتعالى وتراه، لانه عندهم جسم وتصوره على صورة الانسان. واما الاشاعرة جمعوا بين القولين ، فقالوا مجرد كما قالت المعتزلة، وقالوا برؤيته كما قالت المجسمة.ومن الواضح ان هذا القول مخالف لجميع العقلاء لان القائل برؤيته يقول بانه يرى ويدرك، والا لو كان مجردا لا يرى فقال يرى لانه يرى ان الحق جسم، اما لو كان يعتقد بانه ليس بجسم كان يجب ان يقول لا يرى ايضا. فهؤلاء خالفوا العقلاء جميعا.ووجد بعضهم ان الكلام فيه اشكال، حاول ان يوجه الكلام فقال بانه يعلم الشئ بان يرى تلك الرؤية، وقال ليس مرادنا بالرؤيا الانطباع أي انطباع الشئ بالعددية ، هنالك اقوال في المسالة بان الرؤية البصرية كيف تحصل، هل هو بانطباع الصورة بالعين، أو بخروج شعاع من العين يقع على الموجود الخارجي ثم يرجع للعين. اى بانطباع صورة الوجود الخارجي . قال وليس مرادنا بالرؤية الانطباع او خروج الشعاع بل الحالة التي تحصل في رؤية الشئ بعد حصول العلم به. انت عندما تعلم بالشئ الا توجد في نفسك صورة في خيالك؟ هذا مرادنا من الصورة البصرية. أنت بالصورة الاولى ان تعلم بوجود الشئ، وتوجد بذهنك وخيالك صورة لذلك المعلوم . يقول مرادنا بالرؤية البصرية هذا المعنى ، ولكن محل النزاع بالحالة الثانية اي الرؤية البصرية، لهذا اراد بعضهم التخلص من هذا الاشكال. والا بالواقع هم يدّعون الرؤية البصرية بالحالة الثانية. وقال بعضهم معنى الرؤية هو ان ينكشف الباري لعباده بالاخرة كانكشاف البدرالمرئي .هذا كلها بسبب الاشكالات التي ترد عليهم . فقال كيف ان الانسان له علم بالبدر المرئي، يقطع يقينا بانه راى البدر ، فمرادنا بالرؤية ان الانسان يوم القيامة يحصل له علم عام بوجود الحق ،اذا كان في قلبه هنا تشكيك، او احتمال هناك، اي في الاخرة سيكون كشفا تاما ، فالمراد من الرؤية ليس الرؤية البصرية، بل ان ينكشف لعباده المؤمنين بالاخرة انكشاف البدر المبين . والحق انهم ان عنوا بذلك الكشف التام، اي مما لا يشوبه اي شك او شبهه فهذا صحيح ، لانه مسلم ان المعارف تصير يوم القيامة ضرورية، هذا مقبول لكنه ليس هذا محل النزاع، بل النفي والاثبات في الرؤية البصرية . واما اذا لم يقصدوا هذا المعنى وانما يقصدون معنى اخر فلا

بد ان نتبين ما هو المعنى الاخر لنجيب، والا فهم لا يتصورون الا الرؤية البصرية وهي باطلة عقلا وسمعاً.
ان المراد من الرؤية البصرية، وهو ان يكون النظر بالبصر وبالآلة، وان يكون المبصر بالحواس العادية. وقلنا توجد عندنا حالات ثلاثة: الحالة الاولى وهي العلم بالشئ قبل رؤيته. والحالة الثانية :رؤية الشئ .والثالثة: تصور شئ بعد رؤيته. ومحل النزاع في الحالة الثانية كما بينا ، وهي هل يمكن ان يرى الله سبحانه بالرؤية البصرية او لا يمكن؟ وقلنا يوجد خلاف وتعرضنا له .
وهنا نشير الى بطلان الرؤية البصرية بدليلين: عقلي ونقلي ، الدليل العقلي ندركه من مقدمتين، المقدمة الاولى ان الله تعالى لو كان مرئيا لكان في جهة، والمقدمة الثانية، ولو كان في جهة كان جسما، والنتيجة وحيث ان الجسمية عليه محال اذا الرؤية البصرية عليه محال.
اما المقدمة الاولى انه لو كان مرئيا لكان في جهة، وجه الملازمة، هو ان الرؤية البصرية لا تتحقق الا اذا قابل الانسان ، يعني اذا توفرت الشرائط وانتفت الموانع. ومن تلك الشرائط أن يكون المرئي مقابلا للرائي أو في حكم المقابل، من قبيل الصورة الموجودة في المرآة. انت عندما تنظر لصورة زيد في المرآة، زيد ليس مقابل لك ولكن الصورة التي تحكي عن زيد هي مقابلة لك أي بحكم المقابل للرائي. الرؤية البصرية لا يمكن ان تتحقق الا ان يكون المرئي مقابلا او في حكم المقابل بالنسبة الى الرائي، فاذا كان مقابل او في حكم المقابل فهو في جهة، يعني يمكن الاشارة الحسية اليه بمعنى هنا او بأنه هناك فاذن انتفت الملازمة. لو كان الله مرئيا لكان في جهة، واذا كان في جهة كان جسما ، والجسمية عليه محال اذن الرؤية عليه محال. طبعا هذه المقدمة الثانية لا نحتاج اليها باعتبار انه ثبت ان الله تعالى كما يسلب عنه الجسمية، يسلب عنه الجهتية اذ انه لا جهة له ، لو كان الله مرئيا لكان في جهة، والجهة عليه محال اذن الرؤية البصرية عليه محال . المقصود لو كان الله في جهة لكان مرئيا، وكل ما هو في جهة هو جسم، والجسمية محال اذن الرؤية محال .
وجه الملازمة قولنا لو كان مرئيا لكان في جهة، اللازم واضح البطلان لان كل مرئي فهو اما مقابل او بحكم المقابل للرائي، ومن شروط الرؤية ان يكون تقابل بين الرائي والمرئي. وكل مقابل يمكن الاشارة الحسية اليه كما بينا بانه في هذه الجهة او تلك وحيث انه له جهة، اذن لا يمكن ان يكون مرئيا.
اما سمعا فلوجوه هي ان موسى عليه السلام لما سأل الرؤية (قال ربي ارني انظر اليك)143 الاعراف

أجيب بلن تراني، وقد ذكروا بقواعد اللغة والنحو بأن لن للتابيد، لن تراني لا في الدنيا ولا في الاخرة. واذ لم يره موسى عليه السلام لن يره غيره بطريقة أولى ، وانه من أولي العزم فكيف بالناس العاديين. والقول الثاني قوله تعالى (لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصاروهو اللطيف الخبير)103 الانعام
تبين الاية الكريمة وجه مدح للحق وامتيازه على المخلوقات. تريد ان تقول بأن ما عداه سبحانه وتعالى تدركه الابصار ولكنه تعالى فوقهم لانه ليس كمثله شئ(ليس كمثله شئ وهو السميع البصير)11 الشورى. (1)
فلا تدركه الابصار، ولو كان مرئيا فلا فرق بين غيره من المخلوقات، ولا تكون جهة امتياز له. واذا لم يكن جهة امتياز له اذن يمكن ان يدرك، كما تدرك باقي الامور. فالايه الكريمه تريد ان تبين الفرق بين الممكن وبين الواجب، اي ان الواجب لا يمكنه ان تدركه الابصار، وهو جهة امتياز على الممكن .لانه ليس كمثله شئ صفة مدح ينفي ادراك الابصار له سبحانه، فيكون اثبات الابصار للواجب دوننا. فاذا لم يكن هذا الوصف موجودا يكون ناقصا ويستحيل عليه النقص سبحانه، والوجه الثالث انه تعالى استعظم طلب رؤيته ورتب الذم عليه والوعيد. فلو كانت رؤيته ممكنة ومعقولة فلماذا يذم الطالب للرؤية، اذن ذم طلب الرؤية لله تعالى كاشف بان الرؤية غير ممكنة والا لو كانت ممكنة لما كان هناك معنى للذم والوعيد .

---

(1) هنالك من يميز بالالفاظ القرانية بين اعضاء الجسد ، وجوارح الروح بان الاعضاء حينما تخص الجسد المادي يعبر عنها (بالعين والاذن والقلب والفم) بينما اذا خصت الروح يعبر عنها (بالبصر والسمع والفؤاد والفاه)والايه الكريمة بما انها تخص الروح قال لا تدركه الابصار اي حتى الروح المجردة بالاخرة .

فقال (فقد سالوا موسى اكبر من ذلك) يعني قوم موسى عليه السلام سالوا أكبر من هذه الامور المذمومة التي يستحقون عليها العذاب، سالوه رؤية الحق سبحانه وهي اعظم ذنبا واستحقاقا للذم والوعيد (قالوا ربنا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم)153 النساء.
(وقال الذين لا يرجون لقاء نا لولا انزل علينا الملائكة أو نرى ربنا لقد استكبروا في أنفسهم وعتوّا عتوّا كبيرا) 21 الفرقان .

لماذا لا نرى الذات الإلهية

تعرف الأشياء بأصدادها فعند ذهاب النور نرى الظلمة وعند إزالة الله لقدرته نرى عدمه، أي عدم وجوده فنستطيع أن نميزه، والله لا يعدم، وعلى سبيل الفرض عندما ينعدم وجود الإله نرى عدم وجوده فندرك كيفيته وماهيته.
والله سبحانه وتعالى ليس كمثله شيء فلا يوجد له ضد أو شريك لو كان له شريك لرأيناه (أي رأينا الله).
أقول: ألا ينطبق كلامنا هذا والله أعلم على مصداق الآية الكريمة التي تقول: "ولما جاء موسى لميقاتنا، وكلمه ربه قال رب أرني أنظر إليك قال لن تراني ولكن أنظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف تراني، فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا وخر موسى صعقا، فلما أفاق قال: سبحانك تبت إليك. وأنا أول المؤمنين" (الأعراف: 143).
إن الله سبحانه لما كان واحداً وليس له شريك وضد، وليس كمثله شيء(ليس كمثله شئ وهو السميع البصير) الشورى11 فلكي نستطيع أن نراه ونميزه عن شريكه، لذلك لا يوجد سبيل إلى رؤيته غير تصورنا لمشاهدة أضداده، وهي العدم. أي أن يخلو منه ذلك المكان فنحس بالفرق ونميزه. لأننا بواسطة النظر بعيوننا المبصرة. نستطيع أن نحدّ الشيء، فنستطيع حدّ شيء دون الله، لكي نرى الله. ولكي نجد شيئاً دونه يجب أن يخلو منه أي يخلو من وجود الله أو يعدم جزءاً منه كي نرى بقية الأجزاء. ولما كان بسيطاً إذا قطع منه جزء قطع كله وانعدم وانتفى.
فإذا كان الله بمكان دون آخر فإنا سنراه. لنأخذ مثلا الدفتر كمثال تقريبي على صحة ما ادعيناه إذ أنه يتكون من غلاف لونه أحمر مثلا. فإذا طوينا جزءاً من الغلاف نرى لون الورقة أبيض، على قدر ذلك الجزء المطوي، فنميز بين الورقة عن الغلاف الأحمر. ولكننا إذا لم نطوي جزءاً من الغلاف فلا يمكن رؤيتنا لأي جزء من الورقة لأنها محجوبة بالغلاف. فلا تتم الرؤية إلا بانتزاع جزء من وجود الغلاف عن الدفتر. كذلك الله سبحانه إذا أراد إنتزاع جزء من وجوده عن الجبل سينتفي الجبل لأن كل شيء ممسك بقدرة الله كما بالآية فاطر 41. وإذا سحب وجوده عنه يصبح عدما فانتفت الرؤية مطلقاً، كالماء محيط بالسمك، والهواء يحيط بنا، وكما أن الإناء المملوء بالماء لا نستطيع رؤية

الماء الذي فيه، إلا أن نفرغ جزء من الماء الذي في القدح فنميز بين وجود الماء وعدم وجوده، أو وجود الهواء من عدم وجوده. أو نأخذ قدحاً نضع فيه ماء ملون بحيث يسهل علينا التمييز بين الماء والهواء أو أي جنس آخر مختلف عنه شكلا لا ذاتاً. فلما سلب تعالى إحاطته بالجبل انعدم وجود الجبل لأن كل شيء قائم به تعالى وليس لشيء وجود وبقاء دونه لذا لم نستطيع رؤيته تعالى، "إن الله يمسك السماوات والأرض إن تزولا ولئن زالتا إن أمسكهما من أحد من بعده إنه كان حليماً غفوراً" (فاطر: 41). قال الإمام علي (ع) "لم يخل منه مكان فيدرك باينية ولا له شبه مثال فيوصف بكيفية ولم يغب عن علمه شيء فيعلم بحيثية". [1]

وقال أمير المؤمنين عليه السلام بموضع آخر "لا تحويه الأماكن لعظمته ولا تدركه المقادير لجلالته ممتنع عن الأوهام أن تكتنهه، وعن الأفهام أن تستغرقه وعن الأذهان أن تمثله، قد يئست من إستنباط الإحاطة به طوامح العقول ونضبت عن الإشارة إليه بالإكتناه بحار العلوم."

وقال أيضا "الحمد لله الذي لا تدركه الشواهد ولا تحويه المشاهد ولا تراه النواظر، ولا تحجبه السواتر الدال على قدمه بحدوث خلقه وبحدوث خلقه على وجوده وباشتباههم أن لا شبه له". [2]

وقوله عليه السلام "الحمد لله الذي منع الأوهام إن تنال إلى وجوده وحجب العقول أن تتخيل ذاته لامتناعها الشبه والتشاكل. بل هو الذي لا تتفاوت ذاته ولا تتبعض بتجزئه العدد في كماله". [3]

الله هو الوجود الأكمل، لا بد وأن يكون ذاتا، ولا يصح أن يكون عقلا وفكرا محضاً دون ذات، وذات الله تعالى ليست مادة، إنه شيء لا كالأشياء ولا شبيه له سبحانه ولا نستطيع إدراك كنه تلك الذات والإحاطة بها، وذاته موجودة بوجود لا في حس ولا شعور فهو ليس مادة كثيفة ولا لطيفة وليس كمثله شيء ولم يكن له كفوءاً أحد الكبير المتعال.

.(1) توحيد الصدوق ص 69 .

(2) التكامل في الإسلام، أحمد أمين، ج 2، ص90.

(3) تحف العقول، ص 92.

قال علي أمير المؤمنين عليه السلام "ليس له صفة تنال، ولا حد يضرب له فيه الأمثال، كل دون صفاته تجير الصفات، وضل هنالك تعاريف الصفات وحار في مكنونه عميقات مذاهب التفكير، وانقطع دون الرسوخ في علمه جوامع التفسير، وحال دون غيبه المكنون حجاب من العيون وتاهت في أدنى أدانيها طامحات العقول في لطيفات الدهور". (1)

قال الإمام الصادق عليه السلام "إنه شيء بحقيقة الشيئية، غير أنه لا جسم ولا صورة ولا يحس ولا يجس ولا يدرك بالحواس الخمس لا تدركه الا وهام ولا تنقصه الدهور ولا يغيره الزمان". (2)

---

(1) بحار الأنوار، للمجلسي، ج 4.
(2) الإحتجاج للطبرسي ج 2، إحتجاج الصادق في شتى العلوم.

وحدة الوجود

لعل الذي يتأمل في الآيات الكريمة الخاصة بالإحاطة وكذلك خطبة الإمام علي عليه السلام "مع كل شيء لا بمقارنة، وغير كل شيء لا بمزايلة" وقوله "ألا أنه بكل شيء محيطا" (فاطر: 41) وغيرها يتصور أن ذلك دليلا حول وحدة الوجود ويتصورأن الله عز وجل مندمجاً في المادة هذه المادة العاجزة الخالية من العقل والتفكير. كلا بل هو منفصل ومستقل وإنفصاله عنها بسيط وظاهر لأن المادة خالية من الإرادة والوعي والعلم والله تعالى عالم والمادة تحتاج إلى من ينظمها ويوجدها ويشكلها لتؤلف هذا الكون.

ولا تنظم نفسها بنفسها ولو إدعى أحداً أزليتها إنما تحتاج إلى مؤثر. قال تعالى "إن الله يمسك السموات والأرض أن تزولا ولئن زالتا إن أمسكهما من أحد من بعده" (فاطر: 41).

مصطلحات منطقية وفلسفية

لما كان علم الفلسفة يحتاج إلى مقدمة كعلم المنطق. وكلاهما فيه من المصطلحات التي تحتاج إلى تعريف لذا نلجأ إلى توضيح بعض الإصطلاحات لتتم الفائدة:

الحادث: هو المسبوق بالغير أو المسبوق بالعدم.

المحدث: هو الذي وجوده مسبوق بالغير، أو المسبوق بالعدم.

القديم والأزلي: هو المصاحب لمجموع الأزمنة المحققة والمقدرة بالنسبة إلى جانب الماضي.

الأزلي: ما لا أول له.

الباقي: هو المستمر الوجود المصاحب لجميع الأزمنة.

الأبدي: هو المصاحب كجميع الأزمنة محققة كانت أو مقدرة بالنسبة إلى الجانب المستقل أو هو ما لا آخر له.

الإدراك: هو السمع والبصر أي هو مدرك. أن الله سامع ليس بآلة وباصر ليس بآلة.

الجوهر: هو المتحيز بذاته والموجود لا في موضوع.

العرض: هو الموجود القائم بغيره كالألوان القائمة بالأجسام.

الهيولي: الجوهر القابل للصورة (وهي قوة محضة ولا تنتقل إلى الفعل إلا بقيام الصورة بها).

الصورة: هي الجوهر الذي به تتحقق فعلية المادة.

الجسم: ما تركب من المادة والصورة.

النفس: الجوهر المجرد عن المادة ذاتا والمتعلق بها فعلا، لاحتياجها إلى الآلة في التأثير.

التسلسل: هو ترتب العلل إلى ما لا نهاية.

الدور: هو توقف وجود الشيء على نفسه.

العقل النظري: إدراك ما ينبغي أن يعلم.

العقل العملي: إدراك ما ينبغي أن يعمل.

العلة: ما يؤثر في غيره.

المعلول: هو الأثر الحادث عن العلة.

الوجود: أوضح المفاهيم الموجودة في ذهن الإنسان.

العقل: هو الجوهر المجرد من المادة ذاتا وفعلا.

اللاهوت: الألوهية وعلم التوحيد.

الناسوت: الإنسان أو العالم السفلي.

النسبة القيدية: في أحكام الجواهر والأعراف.

التماثل: نسبة بين المعقولين المتساويين في تمام الماهية كالبياضين والسوادين.

التخالف: ويقسم إلى التلاقي والتقابل

التلاقي: يقع بين الشيئين الوجوديين اللذين يمكن إجتماعهما، إلا أن الإفتراق بينهما منشأ بسبب خارج عن الذات (الشيء) كاحتراق الحلاوة ومواد في السكر والفحم وهما المتخالفين.
التقابل: ويقع بين المتغايرين أحدهما للآخر لذاته ويقسم إلى أقسام أربعة.
التضايف: يقع بين الشيئين الوجوديين الذين يعقل كل منهما بالنسبة إلى الآخر نحو الأبوة والنبوة.
التضاد: ويقع بين الشيئين الوجوديين اللذين لا يجتمعان في محل واحد ويمكن أن يرتفعان عنه كالسواد والبياض.
الملكة وعدمها: ويقعان في الشيئين اللذين أحدهما وجودي والآخر عدمي من شأنه أن يتصف محله بوجود مقابله، أي فيه قابلية الإتصاف بالملكة (كالعمى) وهما لا يجتمعان في ذات واحدة ولا يرتفعان عنها.
التناقض: ويقع بين الشيئين اللذين أحدهما وجودي والآخر عدمي يمثل الوجودي طرف الإيجاب أو الإثبات ويمثل العدمي السلب أو النفي مثل الوجود والعدم.
الضروري: البديهي وهو ما لا يحتاج في حصوله إلى كسب ونظر وفكر كتصديقنا بأن الكل أعظم من الجزء.

النظري: ما يحتاج حصوله إلى كسب ونظر وفكر كتصديقنا بأن الأرض متحركة حول نفسها ويسمى الكسبي.

الدلالة المطابقية: دلالة اللفظ على تمام معناه الموضع له ويطابقه، كدلالة لفظ الكتاب على تمام تمام معناه فيدخل فيه جميع أوراقه وما فيه من غلاف.

الدلالة التضمينية: بأن يدل اللفظ على جزء معناه الموضوع الداخل في ذلك الجزء في ضمنه كدلالة الجزء ضمن الكل كما لو بعت الكتاب يفهم المشتري دخول الغلاف فيه.

الدلالة الإلتزامية: التلازم بين معنى اللفظ والمعنى الخارج اللازم تلازماً ذهنياً فلا يكفي التلازم في الخارج فقط من دون رسوخه في الذهن ولا لما حصل إنتقال الذهن فينتقل الى لازمة دون حاجة لتوسط كدلالة لفظ الدواة على القلم فلو طلب أحداً أن تأتيه بدواة ولم ينص على القلم وأتيته بالدواة لعاتبك بأن طلب الدواة كافٍ في الدلالة على طلب القلم بالإلتزام.

الفصل الخامس

هل من سبيل لمعرفة كنـهه

"لا سبيل إلى معرفة كنه الخالق وحقيقته والإحاطة به كما قال "ولا يحيطون به علماً" (طه: 110).

وقوله: "وما قد روا الله حق قدره" (الأنعام: 91).

وفي الدعاء "سبحان الله من لا يعلم ما هو إلا هو".

وقال أمير المؤمنين عليه السلام: لا تقدر عظمة الله على قدر عقلك فتكون من الهالكين.

وقال علي عليه السلام: من قال فيه لم فقد علله، ومن قال فيه حتى فقد وقته، ومن قال فيم فقد ضمنه، ومن قال أنى فقد أنهاه، ومن قال متى فقد ثناه، ومن ثناه فقد جزأه، ومن جزأه فقد ألحد فيه، لا يتغير الله بتغاير المخلوق ولا يتجدد بتجدد المحدود.

وعن الصادق عليه السلام: وكيف أصفه بالكيف وهو الذي كيف الكيف حتى صار كيفا، فعرفت الكيف بما كيّف لنا من الكيف وتوضيح ذلك على ما قاله بعض العارفين: أن الخلق لم يعرفوا إلا إحتياج هذا العالم المنظوم المحكم إلى صانع مدبر حي عالم سميع بصير قادر وهذه المعرفة لها طرفان:

الأول: يتعلق بالعالم ومعلوم إحتياجه إلى مدبر.

الثاني: يتعلق بالله، ومعلومه، أسامي مشتقة من صفات غير داخلة في حقيقة الذات وماهيتة.

وقد ثبت إنه إذا أشار المشير إلى شيء وقال ما هو لم يكن ذكر الأسماء المشتقة جوابا أصلاً، فلو أشار شخص إلى حيوان فقال ما هو فقيل طويل أو

أبيض أو بصير، أو أشار إلى ماء فقال ما هو فأجيب بأنه بارد، أو إلى نار فقال حار، فكل ذلك ليس بجواب عن الماهية الحقه، والمعرفة بالشيء هو معرفة حقيقته وماهيته لا معرفة الأسامي المشتقة، فإن قولنا حار معناة شيء مبهم له وصف الحرارة، وكذلك قولنا قادر عالم معناه شيء مبهم له وصف العلم والقدرة.

وأما قولنا أنه واجب الوجود فهو عبارة عن إستغناءه عن الفاعل، وهذا يرجع إلى سلب السبب عنه. وقولنا أنه يوجد عنه كل موجود يرجع إلى إضافة الأفعال إليه، فإذا قيل له ما هذا الشيء فقلنا: هو الفاعل لم يكن جواباً فكيف قولنا هو الذي لا سبب له لأن كل الأخبار عن غير ذاته وعن إضافة له إلى ذاته إما بنفي أو إثبات، وكل ذلك في أسماء وصفات وإضافات فإنا لما رأينا الوجود والقدرة والعلم فينا وعلمنا أنها ليست من ذواتنا بل من الفياض الحقيقي علمنا أنه موجود قادر عالم ونجد ذلك بلا كيفية لصفاته.

ولما رأينا فينا بعض الكلمات كالوجود والقدرة والعلم والحياة والإدراك ونحوها وعلمنا أن نقائضها من العدم والعجز والجهل والموت وعدم الإدراك نقائض، وصفنا ربنا بالكمالات ونزهناه عن النقائض مع عدم علمنا بكنه ما أثبتناه له تعالى.

فنهاية معرفة العارفين عجزهم عن المعرفة ومعرفتهم بالحقيقة أنهم لا يعرفونه حق معرفته، وأنه لا يمكنهم معرفة الحقيقية البتة وأنه يستحيل أن يعرف الله المعرفة الحقيقية المحيطة بكنه صفاته الربوبية إلا الله تعالى. فإذا انكشف لهم ذلك انكشافاً برهانياً فقد عرفوه أي بلغوا المنتهى الذي يمكن في حق الخلق من معرفته.

وهو الذي أشار إليه من قال العجز عن الإدراك إدراك بل هو الذي عناه سيد البشر ومن حيث قال: لا أحصي ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك، ولم يرد به أنه عرض منه ما لا يطاوعه لسانه في العبارة عنه بل معناه إني لا أحيط بمحامدك وصفات إلهيتيك وإنما أنت المحيط بها وحدك. وقال صل الله عليه وآله وسلم: إن الله احتجب عن العقول كما احتجب عن الأبصار وإن الملا إلا على يطلبون كما تطلبونه أنتم.

وعن الإمام الصادق عليه السلام قوله: من نظر في الله كيف هو هلك، وإما اتساع المعرفة فإنما يكون من معرفة أسمائه وصفاته وبما تتفاوت درجة درجات الملائكة والأنبياء والأولياء في معرفة الله عز وجل وليس من يعلم أنه قادر عالم على الجملة كمن شاهد عجائب آياته في ملكوت السماوات والأرض، وخلق الأرواح والأجساد وأطلع على بدائع المملكة وغرائب الصفة ممعنا في التفصيل ومستقصياً دقائق الحكم، ومستوفيا لطائق التدبير، ومتصفا بجميع الصفات الملكية المقربة من الله تعالى نائلا لتلك الصفات نيل إتصافه بها، بل بينهما من البون البعيد ما لا يكاد يحصى وفي تفصيل ذلك ومقاديره. تتفاوت الدرجات فلا تلتفت إلى من يزعم أنه وصل إلى كنه الحقيقة المقدسة بل أحث التراب في فيه فقد ضل وغوى وكذب وافترى فإن الواقع أرفع وأظهر من أن يتلوث بخواطر البشر، وكلما تصوره العالم الراسخ فهو عن حرم الكبرياء بفراسخ، وأقصى ما وصل إليه الفكر العميق فهو غاية مبلغه في التدقيق سبحان من حارت لطائف الأوهام في بيداء كبريائه وعظمته وسبحان من لم يجعل للخلق سبيلا إلى معرفته إلا بالعجز عن معرفته.

وكما يمتنع على غير الله تعالى معرفة كنه ذات الله فكذلك يمتنع معرفة كنه صفاته لأن صفاته تعالى عين ذاته وكما وصفه به العقلاء فإنما هو على قدر أفهامهم وبحسب وسعهم فإنهم إنما يصفونه بالصفات التي ألفوها وشاهدوها في أنفسهم مع سلب النقائض الناشئة من إنتسابها إليهم بنوع من المقايسة ولو ذكر لهم من صفاته عز وجل ما ليس لهم ما يناسبه بعض المناسبة لم يفهموه ككونه تعالى لا أول له ولا آخر، ولا جزء له وليس في مكان ولا زمان، كان ولم يكن معه شيء من زمان أو مكان أو ليل أو نهار أو ظلمة أو ضياء، حاروا وتحيروا وعجزوا ولم يفهموا شيئاً فتوصيفهم إياه سبحانه بأشرف طرفي النقيض كالعلم والجهل والقدرة والعجز أو الحياة والموت إنما هو على قدرهم لا قدره، وبحسبهم لا بحسبه، فسبحانه عما يصفون وتعالى شأنه عما يقولون، ولذا قال باقر العلوم عليه السلام هل سمي عالماً قادراً الا لأنه وهب العلم للعلماء والقدرة للقادرون، وكلما ميزتموه بأوهامكم في أدق معانيه فهو مخلوق ممنوع متكلم مردود إليكم والباري تعالى واهب الحياة ومقدر الموت ولعل النمل الصغار تتوهم إن لله زبانيتين أي قرنين فإنهما كمالها وتتصور أن عدمهما نقصان لمن لا يكونان له، ولعل حال كثير من العقلاء كذلك فيما يصفون الله تعالى به سبحان ربك رب العزة عما يصفون، ولذا أورد النهي عن وصفه تعالى بغير ما وصف به نفسه . (1) حق اليقين

الفصل السادس

إثبات الواجب لذاته

كل معقول إما أن يكون واجب الوجود في الخارج لذاته، وإما ممكن الوجود لذاته، وإما ممتنع الوجود لذاته.

تقريرها: إن كل معقول وهوالصورة الحاصلة في العقل إذا نسبنا إليه الوجود الخارجي فإما أن يصح إتصافه به لذاته أو لا، فإن لم يصح إنصافه به لذاته فهو ممتنع الوجود لذاته، كشريك الباري، فإن صح إتصافه به، فإما أن يجب إتصافه به لذاته أو لا.

الأول: هو الواجب الوجود لذاته، وهو الله تعالى لا غير.

الثاني: هو ممكن الوجود لذاته، وهو ما عدا الواجب من الموجودات، وإنما قيدنا الممتنع أيضاً بكونه لذاته احترازاً من الممتنع لغيره كامتناع وجود المعلول عند عدم علته. كامتناع النار عند عدم وجود الوقود أو أسباب الإحتراق. وهذان القسمان داخلان في قسم الممكن، وإما الممكن: فلا يكون وجوده لغيره، فلا فايدة في تقييده لذاته، إلا لبيان أنه لا يكون إلا كذلك، وللإحتراز عن غيره.

العدم المطلق: وهو المقابل للوجود المطلق.

العدم المقيد: هو الذي يكون بعد الوجود وبينيه.

معنى الوجوب: أن يكون الوجود له ضروريا.

معنى الإمتناع: أن يكون العدم له ضروريا.

معنى الإمكان: أن لا يكون الوجود له ضروريا، ولا العدم له ضرور

خواص الواجب والممكن

خواص الوا جب

واجب الوجود له خصائص خمسة:

1- أن لا يكون وجوده واجباً لذاته ولغيره معاً، وإلا لكان وجوده مرتفعاً عند ارتفاع وجود ذلك الغير، فلا يكون واجباً لذاته، وهذا خلف.

أي لا يمكن أن يكون واجباً بالذات وواجباً بالغير. لأن الواجب بالذات لا يمكن أن يكون واجباً بالغير لأنه إذا ارتفع ذلك الغير ترتفع الذات، وإذا عدمت العلة عدم المعلول، وإذا فرضنا أن الواجب بالذات واجباً بالغير أي يمكن عليه العدم، والواجب بالذات يمتنع عليه العدم ولا يكون وجوبه واجباً لذاته ولغيره معاً وإلا لو كان واجب الوجود بالذات وواجباً بالغير أيضاً لكان وجوبه مرفوعاً عند ارتفاع ذلك الغير فلا يصح لأنه واجب بالذات ويستحيل عليه العدم.

2- أنه لا يكون وجوده ووجوبه زايدين عليه وإلا لافتقر إليهما، فيكون ممكناً.
أي أنه عندما نقول الله موجود. الله واجب فهل أن الوجود والوجوب زايدين على ذات الواجب أو أنهما عين الواجب؟ الوجود والوجوب هذا ليس زائداً على ذات الواجب كما أن الوجود على ذات الممكن زائداً عليه. فلا يكون زائدين عليه وإلا لزم أن هذه الذات تكون مفتقرة إلى الوجود لكي توجد ومفتقرة إلى الوجوب لكي تكون واجبة، والإفتقار من صفات الممكن "أيها الناس أنتم الفقراء" والواجب لا يوجد فيه أي مجال للفقر والإحتياج كونه غني "والله هو الغني الحميد". وحقيقة الماهية هي الوجوب خلافه بالممكن حيث أن وجوده زائد على ذاته.

3- أنه لا يكون صادقا عليه التركيب لأن المركب مفتقر إلى أجزائه المغايرة له، فيكون ممكناً، والممكن لا يكون واجباً لذاته. أي أنه ليس مركباً من أجزاء فالماء مركب من عنصر الأوكسجين وعنصر الهيدروجين. أما الواجب بسيط

من كل جهة لا يوجد فيه أي مجال للتركيب لأن كل مركب يحتاج إلى الأجزاء كي يتحقق ذلك المركب، فعدم وجود الأوكسجين لا يحقق وجود الماء.
لو فرضنا أن الواجب مركب ويفتقر إلى أجزائه وقلنا أن الإفتقار والإحتياج من خواص الممكن فالواجب بسيط من كل جهة ولا يكون مركب بأي نحو من الأنحاء التركيبية . لان المركب مفتقر بوجوده الى وجود أجزاءه كي يتحقق وهذه الأجزاء مغايرة للمركب، فالماء شيء والأوكسجين شيء آخر.

4- أنه لا يكون جزءاً من غيره، وإلا لكان منفعلاً عن ذلك الجزء فيكون ممكناً. فإنه لا يكون جزءاً من غيره أي من مركب آخر لأنه يحتاج لذلك المركب. لكي يتحقق الماء، الأوكسجين يحتاج إلى الهيدروجين ليتركب معه لتكوين الماء فيقع بينه وبين الجزء الآخر إنفعال، والإنفعال ينافي الوجوب بالذات وإذا كان منفعلاً فيكون فيه قوة وإستعداد من الفعل فيكون ممكناً.

5- أنه لا يكون صادقاً على إثنين، لأنهما حينئذ يشتركان في وجوب الوجوب، لا يخلو إما أن يتميزا أو لا، فإن لم يتميزا لم تحصل الإثنينية وإن تميزا لزم تركيب الواحد منهما من به المشاركة ومن به الممايزة وكل مركب ممكن وعليه لا يكون واجباً لذاته.

ولو كان معه شريك لزم فساد نظام الوجود وهو باطل. بيان ذلك: أنه لو تعلقت ارادةأحدهما بإيجاد جسم متحرك فلا يخلو إما أن يكون للآخر إرادة سكونه أولا فإن أمكن فلا يخلو إما أن يقع مرادهما فيلزم إجتماع المتنافيين أو لا يقع مرادهما فيلزم خلو الجسم عن الحركة والسكون أو يقع مراد أحدهما ففيه فسادان: أحدهما: الترجيح بلا مرجح، وثانيهما: عجز الآخر.

وإن لم يكن للآخر إرادة سكونه فيلزم عجزه إذ لا مانع إلا تعلق إرادة ذلك الغير لكن عجز الإله باطل والترجيح بلا مرجح محال فيلزم فساد النظام وهو محال أيضا.

خواص الممكن

1- أنه لا يكون أحد الطرفين أعني الوجود والعدم أولى به من الآخر، بل هما معاً متساويان بالنسبة إليه، ككفتي الميزان فإن ترجح أحدهما فإنه إنما يكون بالسبب الخارجي عن ذاته: لأنه لو كان أحدهما أولى به من الآخر، فإما أن يمكن وقوع الآخر، أو لا. فإن كان الأول لم تكن الأولوية كافية، وإن كان الثاني كان المفروض أولى به واجباً له، فيصير الممكن إما واجباً أو ممتنعاً، وهو محال.إن الممكن متساوي النسبة للوجود والعدم لا الوجود أولى له ولا العدم أولى له. بل خارجان عن أولوية الممكن. فيحتاج لمرجح، فلا يكون أحد الطرفين سواء طرف الوجود أو طرف العدم أولى بالممكن من الآخر. بل الوجود والعدم متساويان بالنسبة للممكن فإن ترجيح أحدهما الوجود ترجح للممكن فصار موجودا أو العدم ترجح للممكن فيصبح معدوماً، هذا يحتاج لعلة خارجية. فالترجيح لا يكون منشأه نفس الذات فإن ترجح أحدهما با لسبب خارجي عن ذات الممكن لا بنفس ذات الممكن لأنه إذا كان ذات الممكن هو السبب للوجود أو العدم أو كان أحدهما أولى من الآخر، هذه الأولوية تجعل الطرف الآخر ممتنع التحقق أو وجوب التحقق، مع وجوب الأولوية يكون الممكن واجباً أو ممتنعاً لأن الإمكان هو تساوي النسبة للوجود والعدم. أما إذا كانت هذه الأولوية كافية لوجود الأول وإنعدام الآخر يوجب الوجوب أو الإمتناع، فيصير الممكن إما واجباً أو ممتنعاً.

2- أن الممكن محتاج إلى المؤثر، لأنه لما استوى الطرفان: أعني الوجود والعدم- بالنسبة إلى ذاته استحال ترجيح أحدهما على الآخر إلا لمرجح، والعلم به بديهي.وحيث أن الذات لايمكن إحتياجها لمؤثر خارجي لاستواء طرفيّ الوجود والعدم فيستحيل ترجيح أحدهما على الآخر لاستحالة الترجيح بلا مرجح.

3- إن الممكن الباقي محتاج إلى المؤثر. وإنما قلنا ذلك: لأن الإمكان لازم لماهية الممكن ويستحيل رفعه عنه، وإلا لزم إنقلابه من الإمكان إلى الوجوب أو الإمتناع. وقد ثبت أن الإحتياج لازم للإمكان والإمكان لازم لماهية الممكن ولازم اللازم لازم، فيكون الإحتياج لازماً لماهية الممكن وهو المطلوب.لما كان الممكن في حدوثه يحتاج إلى الواجب كذا ببقاءه يحتاج للواجب أي للمؤثروما له ماهية وجوده زائداً على ذاته كالإنسان. والله وجوده عين ذاته لأن ماهيته أنيته كما سنبين لاحقاً.

إستحالة إتحاده بالغير

قال: "ولا يتحد بغيره لامتناع الإتحاد مطلقاً" أقول: "الإتحاد يقال على معنيين: مجازي وحقيقي، أما المجازي: فهو صيرورة الشيء شيئاً آخر بالكون والفساد، أما من غير إضافة شيء آخر كقولهم: صار الماء هواء وصار الهواء ماء، أو مع إضافة شيء آخر كما يقال: صار التراب طيناً بانضياف الماء إليه.
وأما الحقيقي: فهو صيرورة الشيئين الموجودين شيئاً واحداً موجوداً. إذا تقرر هذا فاعلم: أن الأول مستحيل عليه تعالى قطعاً، لاستحالة الكون والفساد عليه.
وأما الثاني فقد قال بعض النصارى: إنه اتحد بالمسيح، فإنهم قالوا إتحدت لاهوتية الباري مع ناسوتية عيسى عليه السلام.
وقالت النصيرية: إنه اتحد بعلي عليه السلام. وقال المتصوفة أنه اتحد بالعارفين. فإن عنوا غير ما ذكرناه، فلا بد من تصوره أولاً ثم يحكم عليه، وإن عنوا ما ذكرناه فهو باطل قطعاً، لأن الإتحاد مستحيل في نفسه، فيستحيل إثباته لغيره.
أما إستحالته؛ فهو إن المتحدين بعد إتحادهما إن بقيا موجودين فلا إتحاد، لأنهما إثنان لا واحد، وإن عدما معاً، فلا إتحاد أيضاً بل وجد ثالث، وإن عدم أحدهما وبقي الآخر فلا إتحاد أيضاً لأن المعدوم لا يتحد بالموجود". [1]

(1) الباب الحادي عشر للمقداد السيوري، صفحة 56.

وبيان ذلك بان الذات الالهية لا تتحد بالغير مطلقا. لان الاتحاد يقال على معنيين ، المعنى الحقيقي والمعنى المجازي . أما المعنى المجازي فهو صيرورة شئ شيئا آخر. اذا تحولّ شئ الى شيئاً آخر، هذا قد يقال بانه اتحد مع ذلك الشئ فتحولّ الى شيئا آخر. وهذا لا يكون الا اذا فسد الاصل ووجد شئ جديد، وهذا يكون بأضافة شئ آخر، وتارة لا يكون بأضافة شئ آخر.
المثال الاول وهو صيرورة شئ شيئا آخر، كتحولّ الماء الى هواء او الى بخار، يعني تحول الهواء بخاربمعنىان تلك الذرات غير المائية وتسمى عندهم بخار. وهنا تحولّ الشئ الى شيئاً آخر لكن بدون اضافة شئ، وانما هذا الماء وضع على النار فصار هواءًا، وصار بخارًا. وتارة أخرى ان الاتحاد هو صيرورة الشئ شيئا آخر، بأضافة شئ آخر اليه. من قبيل تحول التراب الى طين باضافة الماء اليه، اما اذا لم يضاف اليه شئ من الخارج كالماء، فلا يكون التراب طينا. فالماء امتزج شئ منه بالتراب حتى صار التراب طينا. طبعا يكون بعوامل خارجية، يحتاج الى سبب من الخارج، ولكن هذا الشئ الذي صار شيئا جديدا، او تحول الى شئ آخر، كان بأضافة شئ اليه، أو لم يكن بأضافة شئ اليه. هذان كلاهما نسميه اتحاد مجازي. لان السابق اما عدّم وذهب وفقد صورته المائية وذهبت، وجائت معها الصورة البخارية. وهنا الصورة الترابية لم تعدّم، لكن أضفت اليها شئ آخر فتحولت الى شئ جديد وهو الطين. وبحثنا ليس هنا. نحن لما نقول ان الله لا يتحدّ، ليس مرادنا من الاتحاد يعني لا يفسد لانه واجب الوجود، وواجب الوجود يستحيل عليه الفساد ويستحيل عليه العدّم. البحث ليس في الاتحاد المجازي، لانه لا اشكال ولا شبهة بان الله عندما نقول اتحد بغيره، ليس من قبيل تحولّ الماء الى هواء او بخار، أو تحول التراب الى طين، انما الكلام في الاتحاد الحقيقي . فصيرورة الشئ شيئا آخر بالكون والفساد. بان يفسد الثابت، وتحصل صورة جديدة ، وهي الصورة البخارية، اوالصورة الهوائية .فالانسان قبل ان يصل الى ان يكون انساناً، كان نطفة في صلب أبيه ، وقبل ان يكون نطفة، كان غذاءا. الانسان عند اكله للطعام صارالطعام نطفة في صلب الاب، ثم صارت النطفة في رحم الام جنينا، ثم صار انسانا. هذه الصورة النباتية او الغذائية ياتي مكانها الصورة الحيوانية . وهذا معنى الكون والفساد . يعني يأتي شئ ويقوم مقامه شئ آخر. فتارة صيرورة او تحول الشئ الى شيئا آخر، من قبيل الكون والفساد، وهذا محال وفيه اشكال . فعندما نقول ان الله يتحدّ، ليس المراد منه

هذا وانما مرادهم شئ آخر. وهذا الكون والفساد اما من غير اضافة شئ آخر اليه، كقولهم صار الماء بخارا، أو مع اضافة شئ آخر، كما يقال صار التراب طينا بأنضياف الماء اليه، وهذا ليس محال النزاع. الذي نريد ان نبطله، ليس ذلك لان الله واجب الوجود ويستحيل عليه العدم. لكن النزاع في المعنى الحقيقي الذي هو صيرورة الشيئين الموجودين موجودا واحدا، وهو محل كلامنا. الله موجود وزيد موجود، هذان الموجودان يتحدان معا فيكوّنان موجودا واحدا، وهذا هو محل النزاع الذي يثبته القائل بالاتحاد، وينفيه النافي للاتحاد بهذا المعنى .

فهل هذا أساسا ممكن أو ليس بممكن، وعلى فرض امكانه هل هو موجود بالواجب والممكن . محل النزاع هل ان الاتحاد الحقيقي اي ان يتحد موجودان فيما بينهما ويشكلان موجودا ثالثا ، هل هو من الامور الممكنة او غير الممكنة .اذا ثبت انه من الامور الممكنة، عند ذلك يأتي هذا السؤال وهو هل يمكن الاتحاد بين الواجب والممكن، أو لايمكن ذلك بين الله والانسان؟ وعلى فرض الامكان، هل يمكن ان يتحد الواجب مع الممكن أو لا يمكن؟ على فرض استحالة الاتحاد بالمعنى الحقيقي، او انه مستحيل في ذاته من قبيل اجتماع الوجود والعدم، فلا فرق بان يكون الاتحاد بين الواجب والممكن، أو بين الممكنات فيما بينها. واما اذا ثبت انه من الامور الممكنة . عند ذلك يأتي هذا السؤال بأن الله تعالى هل يتحد بالممكن أو لا يتحد ؟ حتى لو قلنا بان الاتحاد الحقيقي موجود ممكن ، يستحيل ان يتحد الواجب بالممكن، لانه اذا اتحد الواجب يكون ممكنا، أو ان الممكن يكون واجبا وهذه الفروض كلها باطلة ، بان يكون الممكن واجبا مستحيل، لانه يستحيل اجتماع الغنى والفقر في شخص واحد، ان لا يكون لا ممكن ولا واجب يعني ممتنع ومعدوم، او بان يكون واجبا لا ممكنا، يلزم ان الممكن يكون واجبا وهذا محال.اوان يكون ممكنا لا واجبا يلزم ان يكون الواجب ممكنا وهو محال.

لقائل ان يقول لا دليل على استحالة الاتحاد الحقيقي لانه معقول، والحق ان الاتحاد بين الواجب والممكن مستحيل، لانه فيه فروض وهذه الفروض كلها باطلة . اذا تقرر هذا فاعلم ان الاتحاد المجازي مستحيل عليه لحالة الكون والفساد على الواجب، وهذا ليس محل النزاع لان محل النزاع هو الاتحاد الحقيقي . قالت النصارى ان الواجب اتحد بالمسيح، فانهم قالوا اتحدت لاهوتية الباري (الوجود المجرد) مع ناسوتية عيسى عليه السلام (الوجود المادي) فاتحد هذا المجرد مع هذا المادي . وقالت النصيرية بان الواجب اتحد بعلي

عليه السلام. وقال مدعّي الصوفية انه اتحد بالعارفين. وهؤلاء ان كان مقصدهم من الاتحاد، الاتحاد الحقيقي وصيرورة الشيئين شيئا آخر فهذا واضح، وان كان مرادهم شئ آخرفلا بد ان نتصور ما يقولون ،ثم نبين على انه صحيح، او ليس بصحيح. فان عنوا الاتحاد الحقيقي فهو باطل عقلا ، لان الاتحاد الحقيقي مستحيل في نفسه (ليس في الممكنات) اذا كان مستحيلا في نفسه فيستحيل اثباته لغيره، اي ليس للواجب فقط بل لغير الواجب ايضًا مستحيل. لانه من الامور المستحيلة، من قبيل اجتماع الوجود والعدم، او اجتماع النقيضين، ليس فقط بين الواجب والممكن بل بين الممكنات فيما بينها ايضا. لذا قلنا الاتحاد بنفسه مستحيل، لانه يستحيل الاتحاد لغير الواجب فضلا عن اثبات الاتحاد للواجب. اما استحالته فهو بفروض كلها باطلة. الفرض الاول: اما بعد الاتحاد بقياهذان الاثنان، والفرض الثاني: اما يعدما معا والفرض الثالث: ان يوجد أحدهما ويعدم الاخر. الاتحاد صيرورة الشيئين شيئا واحدا، فلا نستطيع ان نقول بعد الاتحاد يوجد اثنان على ما هما عليه، واما ان يعدما ويوجد ثالث، وبهذا لم يحصل اتحاد، وانما عدّما ووجد ثالث فلا اتحاد، واما ان يوجد احدهما ويعدم الاخر، فلا يوجد اتحاد. اذ لامعنى لان يتحد الموجود مع العدم، فالاتحاد الحقيقي في نفسه مستحيل، بغض النظر عن انه بين الواجب والممكن، او بين الممكنات فيما بينها. كما ذكرنا وقلنا انه يستحيل الاتحاد الحقيقي، لان المتحدين بعد اتحادهما، ان بقيا موجودين فلا اتحاد، لانهما اثنان لا واحد، وان عدما معا فلا اتحاد ايضا بل يوجد ثالث ، وان عدم احدهما وبقي الاخر فلا اتحاد ايضا، لان المعدوم لا يتحد بالموجودفالاتحاد محال.

الفصل السابع

المواد الثلاث

"إن الأشياء تنقسم بحسب الحصر العقلي إلى ثلاثة أنواع: الوجود، الماهية، والعدم وبعبارة أخرى إلى النور، والظل والظلمة، وكل ممكن الوجود فهو مركب من الماهية، وهي أمر لا يأبى الوجود ولا العدم، ومن الوجود الذي لا يأبى بذاته العدم وبعبارة أخرى فكل ممكن الوجود مركب من النور والظلمة غير أنه يجب أن يكون من قبال هذا النور المحض حيث لا ظلمة تعتريه وهو واجب الوجود الذي يأبى بذاته العدم، وكما قيل فإن (الحق ماهيته أنيته) أي أن الخالق من به ماهية نفس وجوده. والسبب في ذلك أن جهتي الوجود والعدم متساويتان بالنسبة إلى الممكن وما لم يتدخل الأمر الخارجي فلا ترجيح أحدهما على الآخر، وحيث نشاهد الممكنات موجودة خارجة عن نقطة الإستواء بين الوجود والعدم نعلم أن أمراً خارجياً أعطاها الوجود، فإن ذلك الأمر الخارجي واجب الوجود فهو، وإلا كان محتاجاً إلى علة فإما الدور أو التسلسل. وإما أن تنتهي إلى واجب الوجود وحيث ثبت في المنطق بطلان الدور والتسلسل تعين الشق الآخر وهو ثبوت واجب الوجود.

ويكفي التعبير عن هذا النوع من الإستدلال فإنه قابل للإنحلال إلى العدم. ويمكن إسناد التغير وفقدان الوجود منه فالوجود بالنسبة إلى هذه الموجودات ليس ذاتياً بل اكتسابي لذلك فهي تحتاج إلى علة تعطيها الوجود وتمنحه إياها فإن كان وجود العلة ذاتيا لها ثبت المطلوب وهو واجب الوجود لذاته" [1].

---

(1) اسرار الحكم 26 للسبزواري

الله ليس بجسم ولا عرض

لأن كل جسم لا ينفك عن الأكوان الأربعة وهي الحركة والسكون والإجتماع والإفتراق. وهي حادثة لتغيرها وتبدلها، وما لا ينفك عن الحوادث يكون محدثا فيلزم حدوث الله وقد ثبت أنه واجب الوجود لذاته فلا يجوز أن يكون جسماً، ولأن الجسم مركب وهو محتاج إلى أبعاضه وإلى فاعل يركبه فيكون واجب الوجود محتاجاً ومفعولاً ويكون ممكناً، وقد ثبت بالضرورة أنه واجب فلا يجوز أن يكون جسماً.

بيان ذلك: - ان الله ليس بجسم ولا عرض ولا جوهر. والجسم ما له طول وعرض وعمق، ويحتاج الى الحيّز والمحل والمكان. أما الجوهر فهو الموجود القائم لا في موضوع، واما العرض فهو الموجود في محل، والعرض هو الحالّ في الجسم ويعرض عليه ويحتاج اليه، ولا وجود للعرض بدون الجسم، كحلول اللون على الحائط، أووجود الكحل على العين، فلا حسن للكحل نفسه الا اذا حلّ في العين. والدليل على كون الحق ليس بجسم ولا عرض ولا جوهر، هو ان كان الحق جسما او كان عرضا لاحتاج الى محل، فان الجسم يحتاج الى المحل، والعرض يحتاج الى الجسم . فاذا كان الله جسما او عرضا لاحتاج للمحل وافتقر اليه، والافتقار للمحل والمكان للحالّ، لان المحل والحالّ غير الآخرفيكون الواجب مفتقرا للغير فيكون ممكنا، والحق ينافي احتياجه للغير، فلو كان احدهما أي الواجب جسما او عرضا لكان ممكنا، واللازم باطل فالملزوم مثله. وبيان الملازمة بانا نعلم بالضرورة ان كل جسم يفتقر للمكان، وكل عرض يفتقر للمحل الذي يحل فيه. والمكان والمحل غير العرض الذي حلّ بذلك الجسم . فكل جسم هو مفتقر للمكان، وكل عرض مفتقر للمحل، (فالمكان والمحل غير الجسم والعرض) اذن النتيجة سيفتقر الجسم والعرض الى غيرهما اي للمكان والمحل، ومن الواضح ان المفتقر الى غيره ممكن . فلو كان الباري جسم أو عرض لكان ممكنا وهو محال.

إنه تعالى ليس في حيز ولا جهة ولا محل

والمراد من الحيز عند الإشراقيين هو المكان، وعند المشائين أنه عبارة عن وضع خاص للجسم بالنسبة إلى غيره، وهذا الإختلاف ناشيء عن إختلافهم في حقيقة المكان فعند المشائين انه عبارة عن السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي، وعند الإشراقيين إنه عبارة عن البعد المجرد عن المادة الذي ينفذ فيه بعد الجسم. فإن من البعيد ما هو مادي يحل في الأجسام ويمانع بما يماثله وهذا هو الجسم التعليمي، ومنه ما هو مفارق كلي فيه بعد الجسم ويلاقيه بجملته بحيث ينطبق على بعد الجسم ويتحد به. وهذا هو مختار المتكلمين إلا أنه عندهم عدم محض وفق صرف يمكن أن لا يشغله مشاغل ويسمى بالفراغ المتوهم والجهة عندهم في طرف الإمتداد الحاصل في مأخذ الإشارة والمراد من الإمتداد ما يتوهم من الإمتداد بين المشير والمشار إليه، والمحل هو المادة المحتاجة في وجودها إلى الحال فيها أعني الصورة. فالمادة محل للصورة كما أن الجوهر موضوع للعرض، وقد يطلق المادة بالمعنى الأعم منها ومن البدن بالنسبة إلى النفس.
وإنه تعالى لا يحويه مكان وهو في كل مكان، يعني أنه لو كان في مكان لاحتاج إليه وكان مسبوقاً به وقد ثبت قدمه وغناه فلا يجوز أن يكون محتاجاً ومسبوقاً بغيره ومعنى أنه في كل مكان أنه عالم بكل كائن محيط بكل شيء لا يعزب عنه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء وهو بكل شيء محيط، ولأن ذلك يقتضي حصره وتناهيه ويلزم أن يكون في حيز فيكون في جهة، ولا يكون في جهة الأجسم أو بعض جسم أو عرض أو ما في حكم العرض، وقد ثبت أن الخالق ليس لجسم ولا عرض ولا في حكمها فلا يجوز أن يحل في مكان أو في غيره من مخلوقاته.

---

(1) شرح التجريد

بيان ذلك أقصد لا يجوز ان يكون في محل والا لافتقر اليه، ولا في جهة والا لافتقر اليها. طبعا هذان وصفان سلبيان من الصفات السلبية التي يتنزه عنها سبحانه بأنه ليس في محل ولا في جهة . اما انه ليس في محل لان هناك بعض من ادعى بان الحق حالّ في بعض الموجودات، ليس له حلول في شئ لان الحلول هو وجود الشئ على نحو شئ للحال فيه .
عندما نقول هذا حال في هذا فاي منهما وجوده قبل الآخرأي يكون وجوده فرعي ، من الواضح ان الحال فيه وجوده أصلي، وان الحالّ وجوده تبعّي، فمن الصفات التي يتنزه عنها الحق، انه ليس حالاً في محل . لان الحلول في محل معناه ان المحل وجوده اصلي، والحال وجوده تبعي، فاذا صار وجود الحق وجودا تبعيا يكون مفتقرا الى المحل، واذا صار مفتقرا الى المحل يلزم افتقار الواجب وعدم غناه .
الوجوب بالذات لا يجوزان تكون فيه جهة امكانية، جهة تقتضي الفقر، جهة تقتضي الحاجة الى شئ . واذا أحل الله في شئ فيكون محتاجا الى المحل،والاحتياج ينافي الوجوب بالذات، لذا ان القرآن الكريم يؤكد بأنه غني عن العالمين (وهو الغني الحميد) وهذا معناه ان الاحتياج ينافي الوجوب بالذات، ينافي الغنى، هذان (ليس حال في محل، ليس هو في جهة) وصفان سلبيان، الوصف الاول انه ليس في محل، خلافا للنصارى حيث يقولون ان الله حال في الموجودات وجمع من المتصوفة من جهلتهم . والمراد للمتصوفه من الحلول وهو ان يكون الحال وجوده تبعّي والحال فيه وجوده أصلي، ومن الواضح ان الحال يتقوم بالحال فيه ، فالحال فيه أصلي ، والحال وجوده تبعّي. فاذا كان المحل ادنى من المحلول، هذا يلزم افتقاره وهو ينافي الغنى . قيام موجود بموجود على سبيل تبعية، بان يكون الموجود الاول قيام موجود تبع بموجود وهو الاصل وهذا باطل، لانه يلزم افتقار الباري ومن الواضح ان الغنى والوجوب بالذات ينافي الافتقار الى اي شئ .
المراد من الجهة الذي يكون مقصد الحركة ، لما تتحرك من الباب للباب الاخر هذا يسمى جهة الحركة . او عندما نشير الى شئ نقول هذا قلم مثلا . الله لا جهة له أي، لا يمكن ان يشار اليه بالاشارة الحسية.
لان من مواصفات المجرد عن المادة لا مكان له، ولا جهة له . لان الوجود ينقسم الى موجود مادي له جهة ويقبل الاشارة الحسية ، والى موجود مجرد ، والموجود المجرد هو الذي لا مكان له (فالله معكم اينما كنتم) فلو كان له مكان وكان موجود مادي لما كان قريب (فاذا سالك عبادي فاني قريب) اذا صار

قريب من شخص لا يكون قريب من الشخص البعيد، لانه لا يمكن لموجود مادي ان يكون قريب من شيئين متباعدين ، كلما اقترب من احدهما ابتعد من الاخر .

ومن صفات الله انه مجرد وليس له جهة لو كان له جهة فاما ان يكون محتاجا لهذه الجهة، أو ليس محتاجا ومستغنيا عنها .فان كان محتاجا لهذه الجهة فان الاحتياج ينافي الوجوب بالذات كما تقول القاعدة الفلسفية .

ولا يمكن ان يكون الواجب بالذات الغني من كل جهة محتاجا الى شئ حتى لو كانت جهة. لان الذي يحل في جهة فهو محتاج اليها، والحق لا جهة له، لانه غير مفتقر اليها.

والافتقار من صفات الممكن، والجهة متعلق الاشارة الحسية وتقبلها. مع استغنائه عن الجهة فلا يحل فيها، ومع افتقاره لها يكون ممكنا، لان الاحتاج من صفات الممكن .

الفصل الثامن

البساطة

اعلم أن التركيب على أقسام:
1- التركيب من الأجزاء العقلية فقط.
2- التركيب منهما ومن الأجزاء الخارجية كالمادة والصورة والأجزاء العنصرية.
3- التركيب من الأجزاء المقدارية كأجزاء الخط والسطح. والمدعى إن ذاته تعالى بسيط وليس بمركب من الأجزاء مطلقاً. والدليل على أنه ليس مركباً من الأجزاء الخارجية والمقدارية إنه سبحانه منزه عن الجسم والمادة والبرهان على عدم كونه مركباً من الأجزاء العقلية هو أن واجب الوجود بالذات لا ماهية له، وما لا ماهية له ليس له أجزاء عقلية، التي هي الجنس والفصل والوجه في انتفاء الماهية عنه تعالى بهذا المعنى هو أن الماهية من حيث هي هي، مع قطع النظر عن غيرها، متساوية النسبة إلى الوجود والعدم. إن كل ماهية من حيث هي، تكون ممكنة فما ليس بممكن لا ماهية له والله تعالى بما أنه واجب الوجود بالذات لا يكون ممكنا بالذات فلا ماهية له. (1)

والواجب بسيط لا ماهية له فليس له حد، وإذا لا حد له فلا أجزاء حدية له من الجنس والفصل، وإذا لا جنس ولا فصل له فلا أجزاء خارجية له من المادة والصورة الخارجيتين لأن المادة هي الجنس بشرط لا والصورة هي الفصل بشرط لا وكذا لا أجزاء ذهنية له من المادة والصورة العقليتين وهي الجنس والفصل المأخوذان بشرط لا من البسائط الخارجية كالأعراض وبالجملة، لا أجزاء حدية له من الجنس والفصل ولا خارجية من المادة والصورة الخارجيتين ولا ذهنية عقلية من المادة والصورة العقليتين. لو كان له جزء لكان متقدما عليه في الوجود وتوقف الواجب عليه في الوجود ضرورة، تقدم الجزء على الكل في الوجود، وتوقف الكل فيه عليه ومسبوقية الواجب وتوقف بالشيء وهو واجب الوجود لا محال.

---

(1) شرح التجريد

لو تركبت ذات الواجب من أجزاء لم يخل أما أن تكون جميع الأجزاء واجبات بذواتها وأما أن يكون بعضها واجب بالذات وبعضها ممكن، وأما أن تكون جميعها ممكنات. إن ذاته منزهة غير متناهية لقوله تعالى: "هو معكم أينما كنتم وإنه بما تعملون بصير". (الحديد: 4).

وقوله: "ونحن أقرب إليه من حبل الوريد" (ق: 16).

وقوله: "هو الأول والآخر الظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم" (الحديد: 3).

إننا نعتقد أن وجوده غير متناه من حيث العلم والقدرة والحياة الأبدية ولهذا لا يمكن حصره في الزمان والمكان، لأنهما محدودان وإنما هو حاضر في كل زمان ومكان لأنه فوقهما "وهو الذي في السماء إله وفي الأرض إله وهو الحكيم العليم" (الزخرف: 84).

"وهو معكم أينما كنتم وإنه بما تعملون بصير" (الحديد: 4).

"إنه أقرب إلينا من أنفسنا وهو في كل مكان ومع ذلك فهو لا يحده مكان".

بسيط الحقيقة كل الأشياء

"يعود هذا البرهان إلى صدر الدين الشيرازي، الذي ذكره في كتابه الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة الجزء الرابع الصفحة أربعون ويقوم على القاعدة الفلسفية المعروفة بقاعدة بسيط الحقيقة كل الأشياء وليس بشيء منها، التي برهن الشيرازي على إثباتها خلال بحوثه، وأكدها في كتابه الأسفار الأربعة وينطلق في إثبات القاعدة من نفي التركيب، فكل هويته صح أن يسلب عنها شيء فهي، متحصلة من إيجاب وسلب، وكل ما كان كذلك فهو مركب من إيجاب وسلب، وبعكس النقيض: فإن كل ذات بسيطة الحقيقة لا يسلب عنها شيء، وقد ثبت أن الله بسيطة الحقيقة، فإذن بسيط الحقيقة كل الأشياء. أن الهوية البسيطة الإلهية لو لم يكن كل الأشياء لكانت ذات متحصلة القوام من كون شيء ولا كون شيء آخر، فيتركب ذاته ولو يحسب إعتبار العقل وتحليله من حيثيتين مختلفتين، وقد فرض وثبت أنه بسيط الحقيقة، هذا خلف.

فالمفروض أنه بسيط إذا كان شيئا دون شيء آخر، كأن يكون "أ" دون "ب" فحيثية كون "أ" ليس بعينها حيثية كونه "ليس ب" والألكان مفهوم "أ" ومفهوم "ليس ب" شيئا واحداً، واللازم باطل.

لإستحالة كون الوجود والعدم أمراً واحداً، فالملزوم مثله، فثبت أن البسيط كل الأشياء. إذا كان الله واجداً لشيء وفاقداً لشيء آخر يلزم التركيب وحيث ثبت أن الله سبحانه ليس مركب بل هو بسيط من كل جهة، إذا بسيط الحقيقة كل الأشياء وليس بشيء منها. فعلم الواجب بالأشياء تفصيلاً قبل الإيجاد وهو المبدأ الفياض بجميع الحقائق والمهيات، فيجب أن يكون ذاته تعالى مع بساطته وأحديته كل الأشياء. وعلمنا أن البسيط الحقيقي من الوجود يجب أن يكون كل الأشياء. فإذن لما كان وجوده تعالى وجود كل الأشياء، فمن عقل ذلك الوجود عقل جميع الأشياء، وذلك ولوجود هو بعينه عقل لذاته وعاقل.

فواجب الوجود عاقل لذاته بذاته، فعقله لذاته عقل لجميع ما سواه، وعقله لذاته مقدم على وجود جميع ما سواه، فعقله لجميع ما سواه سابق على جميع ما سواه، فثبت أن علمه تعالى بجميع الأشياء حاصل في مرتبة ذاته بذاته قبل وجود ما عداه سواء كانت صورة عقلية قائمة بذاته أو خارجية منفصلة عنها، فهذا هو العلم الكمالي التفصيلي بوجه والاجمالي بوجه، وذلك لأن المعلومات على كثرتها وتفصيلها بحسب المعنى موجودة بوجود واحد بسيط". [1]

(1) الأسفار الأربعة لصدر الدين الشيرازي، ج 6، ص 269.

انه تعالى غير مركب

ما جاء في الباب الحادي عشر للمقداد السيوري قوله والتركيب بمعانيه، أقول هذا عطف من الزائد بمعنى ان وجوب الواجب يقتضي نفس التركيب أيضا والدليل على ذلك ان كل مركب مفتقر الى أجزائه لتأخره وتعليله بها وكل جزء من المركب فإنه مغاير له وكل مفتقر إلى الغير ممكن فلو كان الواجب تعالى مركباً كان ممكناً هذا خلف فوجوب الوجود يقتضي نفي التركيب وأعلم أن التركيب قد يكون عقليا وهو التركيب من الجنس والفصل، وقد يكون خارجيا كتركيب الجسم من المادة والصورة. وتركيب المقادير وغيرها والجميع منتف عن الواجب تعالى لاشتراك المركبات في إفتقارها إلى الأجزاء فلا جنس ولا فصل له ولا غيرهما من الأجزاء الحسية والعقلية.

وبيان ذلك ان التركيب من الصفات السلبية، وانه تعالى ليس بمركب، والا لكان مفتقرا الى اجزاءه. والمفتقر الى غيره ممكن، والممكن غير الواجب .وتوجد ستة اقسام للتركيب ذكر منها التركيب من الجواهر والاعراض وهو تركيب خارجي. والتركيب من الاجناس والفصول: وهو تركيب ذهني اي الحدودوالماهيات التركيب من الجوهر وهو الجسم والعرض كاللون وهو تركيب خارجي ، أو حسب الذهن يمكن ان يؤخذ منه جنس وفصل، من قبيل الانسان حيوان ناطق ، فان الحيوانية هو الجزء المشترك، والناطقية هو الجزء المختص بالانسان اي الحد التام . ان الله ليس بمركب لا من الجنس والفصل ولا من الجواهر والاعراض . لان كل مركب محتاج الى أجزاء ه، يعني لو لم تتحققّ الاجزاء لا يتحققّ المركب، لو لم يتحقق الاوكسجين والهيدروجين، لا يمكن ان يتحققّ الماء. اذن لكي يوجد الماء يحتاج لوجود الاجزاء، والاجزاء غير الكلي او المركب، والشاهد على ذلك انك تستطيع سلب الجزء عن الكل لانه مغاير له. تقول هذا الجزء ليس من الكل، او تقول هذا الكل ليس من هذا الجزء . فلو كان الحق سبحانه مركبا يكون محتاجا الى اجزاء ه، والمفروض ان هذه الاجزاء غير الكل. اذن يلزم ان يكون الواجب محتاجا الى الغير فيكون ممكنا. والامكان منافي الى الوجوب ، لو كان الواجب مركبا من اجزاء لكان مفتقرا الى تلك الاجزاء ، لانه لو لم تتحققّ الاجزاء لا يتحقق المركب والاجزاء غير المركب، والدليل سلب الجزء عن الكل، وسلب الكل عن الجزء ، فاذا احتاج الواجب الى الاجزاء فيكون الواجب محتاجا الى الغير، وهذا

محال لانه مستغني عن غيره، بخلاف الممكن فانه محتاج الى غيره. ان الحيوانية عين الناطقية كلي في الذهن ، لما نحلل الموجود نحللّه لحيثية مشتركة هي الحيوانية ، التي يشترك فيها الانسان والفرس مثلا، وحيثية مختصة هي الناطقية تختص بالانسان وحده دون الفرس . وجزء المركب غير المركب لان الجزء يسلب عن الكل، وما يسلب عنه الشئ، فهو مغايرلذلك الشئ فبكون المركب مفتقرا الى الغيرفهو ممكن والله واجب.

التعدد يستلزم ا لتركيب

لو كان هناك واجب وجود آخر لتشارك الواجبان في كونهما واجبي الوجود فلا بد من تميز أحدهما عن الآخر بشيء وراء ذلك الأمر المشترك، وذلك يستلزم التركيب كل واحد منهما من شيئين، أحدهما يرجع إلى ما به الإثنين والآخر إلى ما به الإمتياز، وقد عرفت أن واجب الوجود بالذات بسيط كما بينا ليس مركباً لا من الأجزاء العقلية ولا الخارجية.

الذات الالهية لن يشاركها احد في الخلق

لان واجب الوجود واحد، فنريد ان نعرف هل ان واجب الوجود واحد او انه متعدد. اي يصح عليه التعدد؟ حسب الواقع لا يوجد الا واجب واحد للوجود ، لكن نريد ان نرى هل يمكن ان يكون هناك واجب آخر للوجود، اي وجود مصداق ثان لهذا المفهوم او لا ؟ نحن لا نريد ان نقول بان شريك الباري ممتنع ولا يوجد واجب ثاني، ولكن نريد ان نقول هل يمكن وجوده او لايمكن . ليس بواقع البحث انه يوجد واجبان، او يوجد عندنا واجب واحد .

ان مفهوم الانسان له مصداق واحد في الخارج وهوبني ادم، لكن هل يوجد له مصداق اخر او لا؟ نعم يمكن ان يوجد له مصداق اخر، فلا يمتنع ان يكون له مصداق اخر . هنا لا نريد ان نقول بانه لا يوجد له الا مصداق واحد، بل نريد ان نقول باضافة ذلك يستحيل ان يوجد له اكثر من مصداق واحد، وهذا معنى ان واجب الوجود لا شريك له، يعني يستحيل فرض الثاني لواجب الوجود. أول لا ثاني له لا يمكن ان نفرض ثاني له .

والدليل على نفي الشريك عنه تعالى، للدليل السمعي اولا ولدليل التمانع ثانيا وهو دليل عقلي . وايضا تعرض له القران الكريم لانه توجد لدينا ادلة عقلية .

بعض الادلة العقلية يتعرض لها القران ، وبعضها لم يتعرض لها.ودليل التمانع تعرض له القرآن كما سنبين.
أقول قبل بيان الادلة العقلية والنقلية، اود ان اسال الاخوة من المسيحيين بان الله سبحانه وتعالى خلق الشمس من المشرق، فهل يوجد اله اخر او هل ان عيسى المسيح عليه السلام خلق شمسًا اخرى ومن جهة مخالفة ؟ نظام الكون في مخلوقاته. نرى ان الانسان خلق وله اعضاء، منها الراس واحد، والعينان اثنان ،فهل تدلونا على انسان يمتلك رأسين، أو عينا واحدة، او ثلاثة أعين لنعلم ان هنالك خالق اخر له خلق مختلف. اذا كان المسيح كذلك فاين التمايز للالوهيه. وحدة الخلق تدل على وحدة الخالق .فبما ان المخلوقات على نسق واحد ولا توجد مخلوقات مختلفة عن التي هي في عالمنا. اذا فالخالق واحد قال تعالى (هذا خلق الله فأروني ماذا خلق الذين من دونه بل الظالمون في ضلال مبين)11لقمان...
ونرجع لكلامنا بان بطلان الشريك للتمانع فيفسد نظام الوجود به لاستلزامه التركيب، لاشتراك الواجبين في كونهما واجب الوجود، فلا بد من مائز.
اذا الدليل على التمانع عقلي ذكر في القران . ما ذكره المتكلمون اما دليل عقلي لم يذكره القران وهذا ما ذكره الفلاسفة والحكماء في كلماتهم .
اتفق المتكلمون والحكماء على سلب الشريك عنه تعالى لوجوه، الوجه الاول الدلائل السمعية حيث انه ثبتت الايات والروايات بانه واحد لا ثاني له ولا يتصور في المقام دور، لانه قد يتصور ان اثبات الوحدة متوقف على صدق الانبياء، وصدق الانبياء متوقف على اثبات الوحدة فيلزم الدور.والجواب انه لا يلزم الدور، لان اثبات الوحدة يتوقف على صدق الانبياء، ولكن صدق الانبياء لا يتوقف على اثبات الوحدة، وانما يتوقف على انه مبعوث من قبل الله سبحانه وتعالى، ومبعوث من موجود واجب، اما انه واحد او متعددّ لا يتوقف عليه .فصدق الانبياء لا يتوقف على وحدانيته ، لكن وحدانيته تتوقف على صدقه فلا دور.
الوجه الاول الدلائل السمعية: دالة عليه اي على اثبات ان الواجب واحد لا شريك له واجماع الانبياء، وهذا الاجماع ايضا حجة لعدم توقف صدق الانبياء على ثبوت الوحدانية، وان توقف ثبوت الوحدانية على صدق الانبياء فلا دور .الدليل الثاني: دليل المتكلمين ويسمى دليل التمانع وهو مأخوذ من قوله تعالى (لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا)22 الانبياء .

هذه اشارة للاية المباركة، يعني لو تعدد واجب واجب الوجود لفسد نظام الكون، وحيث ان نظام الكون متحقق موجود قائم على اساس محكم متقن رصين. اذن اتضح ان واجب الوجود ليس بمتعدد وانما واحد. لو صح التعدد للزم فساد العالم، والتالي باطل فالمقدم مثله، يعني انه لم يتعدد واجب الوجود . وتقريره: انه لو كان معه شريك لزم فساد نظام الوجود، والتالي باطل فالملزوم مثله بيان ذلك: لكي يتضح المطلب نضرب مثالاً لو افترضنا ان الواجب أ (الف) اراد ان يكون هذا الجسم متحرك وان الواجب ب (باء) هل يمكنه ان يريد سكون هذا الجسم ام لا يمكنه . اما نقول انه يمكنه فرض ارادة سكون الجسم او لا يمكنه ذلك.انه يمكن ان يريد ثبوت هذا الجسم سكون هذا الجسم فان تحقق المرادان معًا لزم اجتماع المتنافيين ، لان الحركة والسكون متنافيين لا يمكن ان يجتمعا في محل واحد بل في النهاية يلزم اجتماع النقيصين، لان الحركة انتقال والسكون عدم الانتقال. ومن الواضح ان الانتقال وعدم الانتقال اجتماع للنقيضين، فان المراد الاول الحركة والمفروض ان الثاني يمكنه ان يريد السكون واراد السكون فينتج اجتماع المتنافيين وان لم يتحقق مرادهما ، لا هذا تحقق باعتبار انه واجب الوجود ولا ذاك تحقق باعتبار انه واجب الوجود ، لا مراد هذا ولا مراد ذاك يتحقق، فيلزم ان يكون الجسم لا متحركا ولا ساكنا اي خلو الجسم من من الحركة والسكون، وهو ارتفاع المتنافيين ارتفاع النقيضين وهو ايضا محال، وان تحقق مراد احدهما ولم يتحقق مراد الاخر، كما لو تحقق مراد أ ولم يتحقق مراد ب . (ألف) أ يريد الحركة ، و(باء) ب يريد السكون، افترضوا تحققت الحركة في الخارج، ولم يتحقق السكون في الخارج ، فهنا يلزم منه محذوران يلزم فيه تاليان فاسدان، التالي الاول ان يلزم عجز الاخر ، وقد علمنا ان واجب الوجود ليس بعاجز، يلزم ان يكون هذا اقوى وذاك اضعف ، فاذا كان احدهما اقوى والاخر اضعف، و كلاهما واجب فيلزم محذور آخر وهو انه ترجيح بلا مرجح ، لماذا انه (الف) أ غلبت ارادته على ارادة (باء) ب المفروض ان كلاهما واجب الوجود ويشتركان في نظير الكون، فيلزم الترجيح بلا مرجح . هذا كله اذا فرضنا انه يمكن للاخر ان يريد سكون الجسم، اما اذا قلتم انه لا يمكن ان يريد سكون الجسم . نسأل لماذا لا يمكنه ذلك؟ الا ان تقولوا ان الآخر اراد حركة الجسم . أو ان المانع لارادة (باء) ب سكون الجسم هو ارادة (ألف) أ حركة الجسم، اذا كان المانع لارادة (باء) ب سكون الجسم هو وجوب ارادة (الف) أ حركة الجسم، هذا معناه انه عاجز وليس بواجب الوجود، فاذا على كل التقادير يثبت انه لا يمكن فرض

ثان في عالم الوجود. لانه لو فرض ثان في عالم الوجود، للزم فساد الكون اي فساد نظام الوجود والتالي باطل ، لان نظام الوجود ليس بفاسد. اذن لا يوجد شريك للباري سبحانه وتعالى في هذا العالم .
وتقريره بيان ذلك انه لو تعلقت ارادة احدهما مثل (الف) أ باي جسم متحرك فلا يخلو فلا يخلو اما ان يكون للاخر ارادة سكونه او لا . فان امكن يعنى ان (باء) ب يريد سكون الجسم فلا يخلو اما ان يقع مراد أ و ب فيلزم اجتماع الحركة والسكون وهو محال. او لا يقع مرادهما فيلزم خلو الجسم عن الحركة والسكون ، او يقع مراد احدهما دون الاخر، يلزم الترجيح بلا مرجح فلو غلبت ارادة احدهما دون الاخر، لايجوز ذلك بلا ترجيح والمفروض كلاهما واجب الوجود، لا يوجد اقوى واضعف ليكون احدهما غالب والاخر مغلوب. فيلزم لاحدهما الترجيح بلا مرجح، والثاني يلزم عجز الاخر لمغلوبيته .
وان لم يمكن للاخر ارادة سكونه، فيلزم عجزه لانه ما هو المانع على ارادته لسكون الجسم، المانع ارادة أ حركة الجسم اذ لا مانع الا تعلق ارادة ذلك الغير لكن عجز الاله باطل .لان واجب الوجود قوي قادر على كل شئ . .والترجيح بلا مرجح محال اذن فيلزم فساد النظام وهو محال ايضا، فيلزم فساد نظام الوجود وهو باطل اذن فالمقدم مثله .
الوجه الثالث وهو ما ذكره الحكماء اذ قالوا لو فرضنا ان هناك واجبين للوجود . واجب (الف) أ وواجب (باء) ب مشتركان في جهة فيحتاج ان يكون كل منهما متميز على الاخر . من قبيل زيد وعمر، زيد وعمر مشتركان في الانسانية، هذا انسان وهذا انسان، فلكي يكون زيد غير عمر، وعمر غير زيد فلا بد ان تكون بكل منهما مميزات وخصوصيات تميزه عن الاخر. والا اذا لا توجد خصوصيات فما فرض اثنان ليس باثنين، انما هما واحد . اذن لكي تتحقق الاثنينية لا بد من التمايز . والمفروض انه صفة اشتراك موجودة وهي وجوب الوجود فيلزم من كل واجب ان يكون مركب من وجوب الوجود وهو جزء ، وامتيازه عن الاخر وهو وجود اخر وهو جزء، فيلزم ان يكون واجب الوجود مركب ، والمركب محتاج الى اجزائه. وقد ثبت ان واجب الوجود ليس بمركب.
والوجه الثالث دليل الحكماء وتقريره انه لو كان في الوجود واجبين للوجود او واجبا الوجود لزم امكانهما. اي لو تعدد الوجود، لزم امكانهما والتالي باطل فالمقدم مثله . اما امكان الواجب باطل هذا واضح لان الممكن لا يمكن ان يكون واجبا، اما وجه الملازمة انه لو كان الواجب متعدد لزم الامكان، لان

الواجبان حينئذ يشتركان في وجوب الوجود ، لانه هذا واجب الوجود اي يجب وجوده، والاخر واجب الوجود (هذا انسان وهذا انسان) لكن يتميز هذا الانسان عن ذاك الانسان. هذه الميزة تحتاج الى امتياز وخصوصية تميزه عن الاخر، فمن الواضح ان لم تكن هناك خصوصية تميز كل واحد منهما عن الاخر لما تحققت الاثنينية في الواقع الخارجي . اذن المفروض انهما مشتركان في وجوب الوجود، والمفروض ان كل منهما مختص بشئ غير موجود في الاخر حتى تتحقق وتتضح الاثنينية، فيلزم كل واحد منهما ان يكون مركبا مما به الاشتراك، وهو واجب الوجود، وما به الامتياز حتى يتميز عن الاخر والتركيب يلازم الامكان ، لان المركب محتاج الى اجزاءه . انهما حينئذ يشتركان في وجوب الوجود، فلا يخلو اما ان يتميزا او لا . اما ان يكون تميز الواجبين او لا يكون تميز، الشق الثاني باطل لانه اذا لا يكون تمييز بين الواجبين، اذن لايكون اثنين بل يكون واحدا ، اذا كان زيد يشبه عمر من كل جهة. اذن زيد هو عمر، وعمر هوزيد وليس هما اثنان . واما ان يوجد تمايز بينهما وهذا التمايز جزء الذات، والاخر ما به الاشتراك وهو وجوب الذات، فيلزم التركيب، وكل مركب ممكن لانه محتاج الى اجزاءه، فيكونان ممكنين وهذا خلف لان الواجب لا يمكن ان يكون ممكنا..

واجب الوجود لا يتثنى ولا يتكرر

قد تبين أن واجب الوجود بالذات لا ماهية له، فهو صرف الوجود، ولا يخلط وجوده نقص وفقدان، ومن الواضح أن كل حقيقة من الحقائق إذا تجردت عن أي خليط وصارت صرف الشيء لا يمكن أن تثنى وتعدد. وعلىهذا فإذا كان سبحانه يحكم أنه لا ماهية له وجوداً صرفاً لا يتطرق إليه التعدد ينتج أنه تعالى واحد لا ثاني له ولا نظير وهو المطلوب .

في ان الذات غني ليس بمحتاج

لا معنى لان يكون محتاجا باي جهة من الجهات، كونه غني، والا لو كان في اي جهة من الجهات محتاجا الى الغير لما كان هوغني. بل هو الغني لانه ليس بمحتاج، لانه وجوب الوجود هو دون غيره ، لانه لا يوجد واجب للوجود غير الله سبحانه ، لما تبين انه لا شريك له في وجوب الوجود فهو ليس بمحتاج لان وجوب وجوده دون غيره يقتضي استغنائه عن الغير مطلقا، ويقتضي افتقار غيره اليه مطلقا (أيها الناس أنتم الفقراء الى الله والله هو الغني الحميد)15 فاطر.

اذن لا غني بالاستقلال الا هو، وان وجد غني فبعطاءه واذنه وجوده والا فالغني المطلق المستقل لا مصداق له في عالم الوجود الا الله جلت أسمائه.

ليس بمحتاج الى غيره مطلقا لانه كل من احتاج اليه فهو يكون معولا له واذا احتاج الواجب اليه يكون ممكنا .

وقلنا الاحتياج مطلقا لانه لا في ذاته ولا في صفاته، لا في ذاته محتاج الى شئ، ولا في صفاته التي يتصف بها محتاج الى غيره . لان وجوب الواجب الثابت له يقتضي استغناءه مطلقا (اي بذاته وصفاته) عن مجموع ما عداه، الذي هو عالم الامكان فلو كان محتاجا، للزم ان يكون ممكنا، ولزم افتقاره ولكان ممكنا. وتعالى الله عن الامكان لان الباري عز وجل مستغني عن مجموع ما عداه. والكل رشحة من رشحات وجوده، وذرة من ذرات فيض وجوده.

الفصل التاسع

الذات لا يصح عليها اللذة والالم

هل يصح ان تصف الله بانه ملتذ؟ هل يصح ان تصف الله بانه متالم ؟ الانسان الحيوان يصح ان نقول بانه متلذذ ، هل يصح بالواجب سبحانه وتعالى ان نقول بانه متالم متلذذ ؟ هذا مقصودنا من الالم واللذة التي ترتبط بمزاج الانسان . اذا كان الانسان مزاجه معتدل فهذا يسمى ملتذ، واذا كان مزاجه منحرفا فهذا يسمى متالم . اذا كان التالم والتلذذ مرتبط باعتدال مزاج الانسان، وعدم اعتدال مزاج الانسان، فهذا هو اللذة والالم الذي يستحيل اثباتهما للواجب سبحانه وتعالى. لان الواجب سبحانه لا مزاج له حتى يقال انه متلذذ او انه متالم ، لان المزاج كما حققوا في محله، انما يأتي من اعتدال القوى . الانسان اذا تعادلت قواه الموجودة عنده، اذا كانت تعمل بنحو معتدل بنحو غير معوّج، يسمى انه معتدل المزاج. واذا لم تعمل هذه القوىالموجودة بالانسان بنحو معتدل ومستقيم يسمى غير معتدل المزاج، أو مريض المزاج .فاذا كان اللذة والالم هو الوصف للمزاج فمما لا اشكال فيه ان الله سبحانه وتعالى لا يتصف بمثل ذلك .اللذة والالم وصفان للمزاج المعتدل والمزاج غير المعتدل ، واما اذا كان مراهم من اللذة والالم العقلي، اي لو فرضنا ان كل قواه لا تلتذ ولكن قوته العقلية تلتذ بذلك لا اللذة والالم الحسي الذي يرتبط بالمزاج . الانسان اذا كتب مطلبا عقليا دقيقا يلتذ لذلك فقواه كلها لا تلتذ، ولكن قواه العقلية تلتذ بذلك . اذا أحس الانسان ان دليله الذي يدله الدرب بعد ان قرر الاستاذ المطلب. توجه للمطلب، وقرأ له المطلب لكن لم يستطع ان يفهم المطلب الدقيق، يتالم بذلك تالم عقلي. مع انه اي قوة من قواه الحسية والمادية لم تتالم بشئ، ولكن يوجد الم عقلي . فهنا يقع البحث ان الله سبحانه وتعالى هل يتصف باللذة والالم العقلي او لا يتصف . ان اللذة هو ادراك الملائم بما هو ملائم . وان الالم ادراك المنافي بما هو منافي ، لان الانسان عندما يدرك شيئا موافقا لهوا، فانه ادركه وادرك بانه ملائم له، لانه بعض الاحيان يجد الشئ لكنه يتصور انه بعيد عنه فلا يلتذ ، او ان لا يعلم بذلك الشئ فلا يلتذ به. اذن اذا ادرك الشئ وادرك انه ملائم له هذا يسمى عنده لذة. أو ادرك الشئ وادرك بانه منافي له هذا يسمى ألم. فهل يتصف الله سبحانه وتعالى بهذا المعنى باللذة والالم أو لا ؟ أقول اما الالم مما لا اشكال فيه بانه لا يتصف به لانه ادراك المنافي ولا منافي في الوجود للحق سبحانه وتعالى حتى

يكون متالم به. لانه كل ما في الوجود اما هو او فعله واثره . أفعاله هل يمكن ان تكون افعالا منافية له. ولوكانت منافية له لما اوجدها اذن لا يمكن ان نتصور المنافي للحق . انما ينحصر الكلام في اللذة العقلية هل ان الله سبحانه وتعالى يتصف باللذة العقلية. فقد اثبتها الحكماء وبعض المتكلمين او لا يتصف بها ،هنا خلاف هل ان الله يتصف بانه ملتذ أو مبتهج بتعبير اخر باللذة العقلية .
اقول ولا يصح علية اللذة والالم لامتناع المزاج عليه لان اللذة والالم من مواصفات وحقائق المزاج وحيث ان الواجب سبحانه وتعالى لا مزاج له اذن لا معنى بان يتصف باللذة والالم الذي يرتبط بالمزاج . ان اللذة والالم امران وجوديان لان الباري مدرك لانه عالم مدرك لذاته وذاته اكمل الموجودات وهو الغني عن العالمين . الانسان يعرف ما هوالالم وما هي اللذة انها ادراك الملائم من حيث هو ملائم ثم لا بد ان يدرك من حيث انه ملائم فلو تحقق له ذلك تلذذ .
واللذة والالم قد يكونان حسيين، وقد يكونان عقليين. فان الادراك ان كان حسياً كما ان الانسان ادرك منظرا جميلا يلتذ بذلك أو رأى منظرا بشعاً يقشعر منه البدن يرى انه يتالم ، هذه هي اللذه والالم الحسيين. ولا اشكال فيه ان الله تعالى لا يلتذ او لا يتالم الالم الحسي، لانه يحتاج الى هواه وقد ثبت لا هوى ولا اداة له.اما الالم فهو مستحيل عليه اجماعا سواء كان المًا حسياً اوالماً عقلياً اذ لا منافي له تعالى . واما اللذة فان كانت اللذة حسية فكذلك لا يتصف الحق سبحانه وتعالى بها، لان اللذة الحسية من توابع المزاج والمزاج هواعتدال القوى، والحق سبحانه وتعالى ليس له اعتدال القوى او الهوى حتى يتصف بانه متالم او ملتذ. اذن لا يتصف الحق بالالم مطلقا لا الحسي ولا العقلي، ولا يتصف باللذة الحسية لانها من توابع المزاج. والمزاج اعتدال المزاج ياتي من اعتدال القوى، وان القوى تعمل بشكل معتدل. والحق ليس له قوى حتى يتصف باعتدال المزاج وباللذة الحسية والمزاج والا لكان جسما . اما ان كانت اللذة عقلية فقد اثبتها الحكماء له تعالى وذهب اليه جمهور الحكماء وتبعهم المحققين من المتكلمين. لان الباري تعالى مدرك لانه عالم مدرك لذاته، وذاته اكمل الموجودات وهو الغني عن العالمين . من يدرك شيئا وهو اكمل شئ ألا يكون ملتذا ؟ طبعا هو كذلك، للتقليد الى الذهن. الانسان لو تأمل بنفسه ووجد نفسه عالما كاملا زاهدا مجاهدا شجاعا يلتذ بهذه الكرامات الموجودة عنده يبتهج بها . فالامر ألا يدرك بالواجب هو ذاته التي هي الوجود المحض والجمال الامثل ويبتهج ؟ ومن هنا فان الحق (انه اعظم مبتهج لاعظم مبتهجا).أعظم ملتذ بأعظم ملتذّ . لان المدرك (بكسر الراء) والمدرك (بفتح الراء) هو ذاته .أعظم

موجود والله سبحانه وتعالى يتصف باللذة العقلية، لان الباري تعالى متصف بكماله اللائق به، لاستحالة النقص عليه ومع ذلك يعني ان كان متصفا بالكمال المطلق فهو مدرك لذاته وكماله. أي هو مدرك(بالكسر) ومدرك(بالفتح) أيضا ، هنا المدرك والمدرك شئ واحد، يعني العالم والمعلوم شئ واحد ليس شيئان(فاعل ومفعول)لانه يدرك نفسه يدرك، ذاته فهو مدرك لذاته وكماله ، فيكون الواجب أعظم مدرك لأعظم مدرك.لاعظم مدرك بأتم ادراك . يعلم ذلك بالعلم الحضوري لا بالعلم الحصولي . لان العلم كما هو معلوم في علم المنطق بمحله، اماعلم حضوري واماعلم حصولي . الحضوري كحضوروجود شئ عند الانسان بالصورة الحصولية لا بالصفة صورة شئ موجودة عندك لا صفاته . والشاهد على ذلك ان الصورة مطابقة للواقع. هذا معناه ان واقع الشئ غير موجود . أما لو حصلت لك حالة الالم هل يمكن ان تخطا فيها، كلا لانها لا تكون مطابقة او غير مطابقة للواقع . ومن هنا قالوا العلم الحصولي هو الذي يحتمل فيه الصح والخطا لا العلم الحضوري .لانه انت الان علمك بالشئ لا بالواسطة ، اما اذا كان علمك بالشئ مع الواسطة بالادراك يعني، معلوم له بالعلم الحضوري لا ان صورة كماله موجودة عنده بل الحقيقة بذاته وكماله موجودة عنده. فيكون أجلّ مدرك لاعظم مدرك بأتم ادراك . والمراد باللذة هذا الابتهاج بحصول هذا الكمال . واما المتكلمون قالوا بانه لا تصح اللذة على الله لان اسمائه توقيفية، أي انها معدودة معروفة مذكورة جميعها في القران الكريم فلا يسعنا اضافة شئ اخر اليها . ان قلنا ان اسماء الله توقيفية فاذا ورد في الروايات أطلاق العلة عليه فنحن نطلق العلة أونتوقف ؟ فان قلنا انها توقيفية فهل ورد بالشرع اطلاق أسم الملتذ عليه، يقال لم يرد بذلك شئ فلا يصح ان نقول بانه ملتذ . الواقع الله هل له اختيار عقلي او لا، سواء هو ملتذ او غير ملتذ ؟ وواقع الشئ هل هو متحقق او ليس متحقق . فنفوا اللذة الحسية والعقلية لأعتقادهم نفي اللذات العقلية، ولم يرد ذلك عليه في الصفات .لان اسماءه توقفية ولا يصح لغيره التلهج بهذا (بهذه الصفة) لو كان جائز اتصافه باللذة العقلية لذكرت في اسماءه.. والصحيح انها ليست توقيفية لان هنالك فرق بين توقيفية الاسماء وتوقيفية الصفات واذا سلمنا بتوقيفية الاسماء فلا يتسرب ذلك للصفات .علما ان الامام علي عليه السلام وصف الله تعالى بالثابت الموجود (فلا نفي ولا تشبيه، هو الله الثابت الموجود،تعالى الله عما يصفون) اصول الكافي – باب النهي عن الصفة –الحديث رقم واحد.. والقرآن خال من هاتين الصفتين.اذن تصح عليه اللذة العقلية دون الحسية .

نفي التشبيه

في قوله "ليس كمثله شيء" فهو تعالى ليس له نظير من أي جهة، وذلك لأنه وجود مستقل بذاته، ولا نهاية له وغير محدود من جميع الجهات، لا في علمه، ولا في قدرته، ولا في حياته، ولا في إرادته.
وإما ما سواه من الموجودات فهي تابعة ومحدودة ومتناهية وناقصة لذا لا يوجد وجه شبه بين وجوده الذي يمثل الكمال المطلق وبين النقصان المطلق (أي الموجودات) الإمكانية فهو الغني المطلق، ومن سواه فقير ومحتاج في كل شيء. وليس كذاته المقدسة شيء لأنه متنزه عن المثيل والشبيه وهو موجود في كل مكان وليس له كفوء أحد بمعنى ليس له نظير أو ضد والله أكبر من أن يوصف وأعلى من الخيال والقياس والظن والوهم ولا يقاس بمخلوقاته "ما قدّروا الله حق قدره" أي المشركون لأنهم قاسوه بمخلوقاته. قال أمير المؤمنين في خطبته الأشباح: وأشهد أن من ساواك بشيء من خلقك فقد عدل بك، والعادل بك كافر بما تنزلت به محكمات آياتك، ونطقت به شواهد صحيح بيناتك، وأنك أنت الله الذي لم تتناه في العقول فتكون في مهب فكرها مكيف، ولا في روايات خواطرها فتكون محدوداً مصرفاً".
وفي حديث الإمام علي بن موسى الرضا عليه السلام بجوابه لأبو فروة عند سؤاله عن التوحيد "أنا روينا أن الله عزو وجل قسم الرؤية والكلام بين إثنين فقسم لموسى عليه السلام الكلام ولمحمد صلى الله عليه وآله الرؤية، فقال أبو الحسن عليه السلام: فمن المبلغ عن الله عز وجل إلى الثقلين الجن والإنس ولا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار" و"لا يحيطون به علما" و"ليس كمثله شيء" أليس محمد صلى الله عليه وآله قال: فكيف يجب رجل إلى الخلف جميعا ويخبرهم أنه جاء من عند الله وأنه يدعوهم إلى الله بأمر الله ويقول ألا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار، (ولا يحيطون به علما) (وليس كمثله شيء) ثم يقول: أنا رأيته بعيني، وأحطت به علماً وهو على صورة البشر، أما تستحيون، ما قدرت الزنادقة أن ترميه بهذا أن يكون يأتي عن الله بشيء، ثم يأتي بخلافه من وجه آخر.

قال أبو فروة: فإنه يقول (ولقد رآه نزلة أخرى) فقال أبو الحسن عليه السلام: إن بعد هذه الآية ما يدل على ما رأى، حيث قال: "ما كذب الفؤاد ما رأى"

يقول ما كذب فؤاد محمد صل الله علي وآله ما رأت عيناه، ثم أخبر بما رأى فقال: لقد رأى من آيات ربه الكبرى، فآيات الله عز وجل غير الله: وقد قال ولا يحيطون به علماً، فإذا رأته الأبصار فقد أحاطت به العلم ووقعت المعرفة، فقال أبو فروة: فتكذب بالروايات؟ فقال أبو الحسن عليه السلام: إذا كانت الروايات مخالفة للقرآن كذبت بها وما أجمع المسلمون عليه إنه لا يحاط به علم. لا تدركه الأبصار وليس كمثله شيء.

22 كانون الاول2007

مصادر البحث

1- كتاب كشف المراد في شرح تجريد الإعتقاد
شرح الشيخ جمال الدين الحسن بن يوسف العلامة الحلي
الطبعة الاولى سنة 1988دار النشر مؤسسة الاعلمي للمطبوعات -لبنان
2- حق اليقين في معرفة أصول الدين
للعلامة السيد عبد الله شير
الطبعة الاولى 1997 منشورات مؤسسة الاعلمي للمطبوعات –بيروت -لبنان
3- التوحيد للسيد كمال الحيدري
الطبهة الاولى 2003 منشورات دار الاضواء بيروت - لبنان
4- النافع يوم الحشر في شرح الباب الحادي عشر
للمقداد السيوري
طبع في سنة 1992 منشورات دار الكتاب الاسلامي
5- الكافي محمد بن يعقوب الكليني الرازي
طبع في سنة 1388 هجرية دار الكتب الاسلامية طهران
6- التوحيد للشيخ أبي جعفر محمد بن علي الصدوق
دار المعرفة –بيروت - لبنان
7- علل الشرائع للشيخ أبي جعفر محمد بن علي الصدوق
الطبعة الاولى 1988 منشورات مؤسسة الاعلى للمطبوعات بيروت - لبنان
8- بداية الحكمة للعلامة السيد محمد حسين الطباطبائي
طبع في 1986 مؤسسة اهل البيت بيروت - لبنان
9- نهاية الحكمة للعلامة السيد محمد حسين الطباطبائي
طبع في سنة 1986 مؤسسة اهل البيت بيروت - لبنان
10- منظومة الحكمة للسيد عبد الهادي السبزواري
الطبعه الحجرية
11- الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة لصدر المتألهين محمد الشيرازي
الطبعه الرابعة دار اجياء التراث العربي بيروت 1410 هجرية
12- موجز علم الكلام للدكتور عبد الهادي الفضلي

الفهرست